

تبحث عن أصول عامة

يعتمد عليها في حل المسائل الكلامية

تأليف

علي الرباني الكلپايكاني



القواعد الكلامية

يبحث عن أُصول عامة

يعتمد عليها في حلّ المسائل الكلامية

تأليف

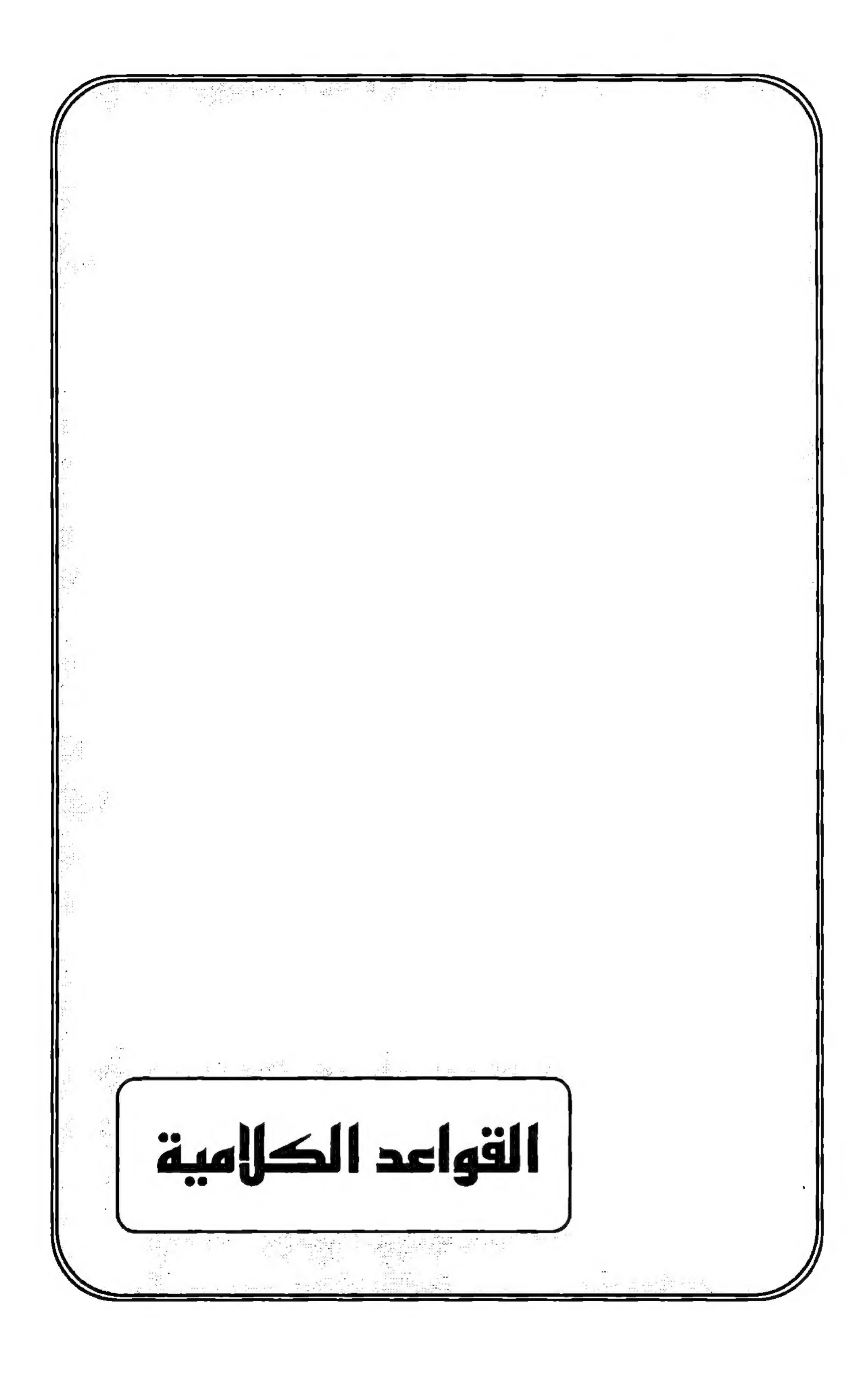
الأستاذ علي الربّاني الگلپايگاني

ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۳٤ ـ
القواعد الكلامية ؛ يبحث عن اصول عامة يعتمد عليها في حل المسائل الكلامية / تأليف علي الرباني الگلپايگاني . ـ قم : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ۱۳۸۵.
۲۱٤ ص . ISBN :978 - 964 - 357 - 256 - 3
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه بصورت زیرنویس .
چاپ چهارم؛ ۱۳۹۲.
۱. کلام شیعه امامیه. ۲. شیعه ـ ـ عقاید. الف. موسسهٔ امام صادق عليه السلام. ب. عنوان. ج. عنوان: يبحث عن اصول عامة يعتمد عليها في حل المسائل الكلامية .
۹ق ۲ر / ۲۰۹ BP ۲۹۷ / ٤۱۷۲
۱۳۹۲

اسم الكتاب: .... القواعد الكلامية
المؤلف: .... الشيخ علي الربّاني الگلپايگاني
الطبعة: .... الرابعة
تاريخ الطبع: .... ۱۳۹۲ هـ. ش ـ ۱٤۳۵ هـ. ق
المطبعة: .... مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام
الناشـر: .... مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

تسلسل النشر: ۸۰۳ تسلسل الطبعة الأُولى: ۱۵۲

مركز التوزيع
قم المقدسة: ساحة الشهداء ؛ مكتبة التوحيد
☎ ۳۷۷٤۵٤۵۷ ؛ ۰۹۱۲۱۵۱۹۲۷۱
http://www.shia.ir
http://www.imamsadiq.org
http://www.Tohid.ir


القواعد الكلامية



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على نبيّه وأفضل خليقته محمد وعترته الطاهرين.

أمّا بعد فقد قررت اللجنة العلميّة المشرفة على الدراسات الكلامية والفلسفية في معهد الإمام الصادق عليه السلام في جلسات آخرها يوم ثالث شهر رجب المرجب من شهور عام ١٤١٨ تدريس كتاب «القواعد الكلامية» تأليف الاستاذ الشيخ علي الرباني الگلپايگاني، لطلاب السنة الرابعة في هذا المعهد نظراً إلى أنّ هذا الكتاب فريد في بابه إذ جمع في ثناياه أصول القواعد الكلامية وايضاحها بشكل يلائم روح العصر مع حفظ العمق والشمولية.

واللجنة العلمية إذ تقدم هذا الكتاب راجيةً من الله سبحانه أن يوفق رواد العلم للسداد في القول والعمل وأن يهيأ لهم من أمرهم رشدا.

اللجنة العلمية
في معهد الإمام الصادق عليه السلام
للدراسات الكلاميّة والفلسفيّة
التابعة للحوزة العلمية
تحريراً في ثالث رجب المرجب عام ١٤١٨

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

إنّ قسماً من مسائل علم الكلام لا يختصّ بباب دون باب، ويكون مأخذاً لغيرها من المسائل ودليلاً عليها، فهذا ما نسمّيه «قاعدة كلامية» وما لا يكون كذلك نسمّيه «مسألة كلامية» فمن القسم الأوّل: مسألة التحسين والتقبيح العقليّين، والعدل والحكمة، واللّطف والأصلح، والفطرة الدينية. فهي قواعد كلامية تبتنى عليها كثير من الأبحاث في كلام العدلية.

و وزان القواعد الكلاميّة ونسبتها إلى مسائل الكلام، وزان القواعد الفقهية ونسبتها إلى مسائل الفقه، فقولهم: التراب أحد الطهورين، و إنّه لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب، و إنّ الرّكوع من أركان الصلاة ونحو ذلك مسائل فقهية. وقولهم: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» و«رُفع عن أُمّتي ما لا يعلمون»، و«ما جعل في الدِّين من حرج»، و«إنّ الميسور لا يسقط بالمعسور» ونحوها قواعد فقهية، فالقسم الأوّل يختصّ بباب معيّن، دون الثاني، وكذلك الأمر في علم الكلام، فالبحث عن التوحيد ومراتبه مثلاً مسألة كلامية، ولكن البحث عن حكمته سبحانه قاعدة كلامية، تبتنى عليها مجموعة من المسائل.

وعلى هذا فينبغي إفراد البحث عن هذه المسائل وإشباع الكلام فيها، نظير ما صنع الفقهاء فأفردوا القواعد الفقهية بالبحث وألّفوا فيها رسائل وكتباً قيّمة.

قاعدة التحسين والتقبيح العقليّين

نبدأ بالبحث عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليَّين، إذ هي من أوسع القواعد نطاقاً، بل تكون أساساً ومدركاً لأخواتها أيضاً، فمن المباحث الكلامية التي تبتنى على قاعدتنا هذه، الأبحاث التالية:

١. وجوب النظر في معرفة الله تعالى، وإن شئت قلت: وجوب البحث عن الله تعالى، ويدلَّل تارة بوجوب شكر المنعم، وأُخرى بوجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً، وهما من صغريات القاعدة.

٢. إثبات أنّ الله تعالى عادل وحكيم، بأنّ العدل والحكمة حسن، وأنّ لله الأسماء الحسنى. والظلم والسفه قبيح وهو تعالى مُنزَّه عن كلّ قبيح. وصغرى البرهان ـ كما ترى ـ مبنية على قاعدة الحسن والقبح العقليَّين.

٣. قاعدة اللّطف والأصلح، فسيوافيك أنّها تبتنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليّين.

٤. البحث حول الأعواض والآلام والإجابة عن مشكلة الشرور بالنسبة إلى عدله سبحانه.

٥. مسألة حسن التكليف ووجوبه.

٦. حسن البعثة ووجوبها.

٧. عصمة الأنبياء والهداة الإلهيين.

إلى غير ذلك ممّا يجده الطالب بالبحث والفحص في زبر الكلام.

صلة القاعدة بالأخلاق

لقاعدة التحسين والتقبيح صلة وثيقة بعلم الأخلاق، إذ الأخلاق مبنيٌّ على أُسس وقواعد تبتنى عليها فضائله ورذائله، وإلاّ لانهدم بنيانه وتسرّبت إليه التطوّر والنسبية، فحياة الأخلاق وقوامه رهن الاعتقاد بأنّ هناك أُصولاً خلقية ثابتة لا تعتريها يد التطور والتغيّر، وهذا ما يتكفّل إثباته القول بالتحسين والتقبيح العقليَّين، إذ بناء القاعدة ومفادها أنّ هناك أفعالاً يحكم العقل بحسنها كالعدل والصدق، والوفاء بالوعد، وأداء الأمانة، وجزاء الإحسان بالإحسان ونحوها، كما أنّ هناك أفعالاً يحكم العقل بقبحها، كالظلم والكذب، وخلف الوعد، والخيانة في الأمانة وجزاء الإحسان بالإساءة ونحوها.

والعقل في أحكامه هذه لا يتبع إلاّ ملاكات ثابتة على ما سيجيئ بيانها في محلّه، ومن هنا تتحقق للأخلاق مبادئه الثابتة وقواعده وأُسسه الخالدة.

دور القاعدة في أُصول الفقه

إنّ لقاعدة التحسين والتقبيح العقليَّين مجالاً واسعاً في علم أُصول الفقه نشير إلى بعض الأبواب والمسائل التي لا يتمّ البحث فيها إلاّ على القاعدة:

١. مسألة الملازمة: البحث حول الملازمة بين حكم العقل والشرع من مسائل أُصول الفقه، إذ مفاده إثبات أنّ حكم العقل دليل على حكم الشرع، كما أنّ مفاد البحث عن حجية خبر الواحد إثبات أنّه دليل على الحكم الشرعي، فمن الواضح أنّ البحث عن الملازمة متوقّف على القول بالتحسين والتقبيح العقليَّين، وفي ذلك يقول الشيخ العلامة محمد تقي الإصفهاني في شرحه على معالم الأُصول: المراد بالدليل العقليّ كلّ حكم عقليّ يستنبط منه حكم شرعيّ سواء حكم به العقل استقلالاً من دون ترتّبه على حكم شرعي، أو كان حكم العقل به مترتّباً على

ثبوت حكم آخر ولو من جهة الشرع ثمّ يترتّب على ذلك الحكم العقلي حكم شرعي آخر.

وعلى الأوّل إمّا أن يكون ما حَكم به العقل أمراً ثابتاً لموضوعه في نفسه بحسب الواقع، أو يكون ثابتاً له بالنظر إلى ظاهر التكليف وإن لم يكن كذلك بحسب الواقع ونفس الأمر.

فهذه أقسام ثلاثة: والأوّل مسألة التحسين والتقبيح العقليَّين والملازمة بين حكمي العقل والشرع، والثاني مسائل الملازمات، كاستلزام وجوب الشيء وجوب مقدمته، أو حرمة أضداده، ومن الثالث أصالة البراءة والإباحة عند عدم قيام دليل على الوجوب والحرمة.

وقد ظهر بما قرّرنا أنّ هنا أمرين: أحدهما: إثبات حكم العقل بالنسبة إلى التحسين والتقبيح، وثانيهما: كون حكمه به دليلاً على حكم الشرع، والأوّل من مسائل الأُصول (=علم الكلام) إذ مفاده إثبات حكومة العقل وليس بحثاً عن الأدلّة، بل إثبات لما يُدعىٰ دلالته على حكم الشرع، والثاني من مباحث أُصول الفقه، نظير إثبات حجّية الكتاب وخبر الواحد وغيرهما من الأدلّة، والأوّل مبادي للثاني حيث يتحقّق به موضوع البحث له».[1]

٢. **مبحث اجتماع الأمر والنهي**: إذ يبحث فيه عن ملاكات الأحكام وتقديم الأهم منها على المهم، وذلك لحلّ مشكلة التعارض بين الوجوب والحرمة، حيث يتعذَّر المكلَّف من امتثالهما معاً، والقول بأنّ الأحكام تابعة لملاكات في نفس الأمر، وأنّ المهم يتساقط عند معارضته للأهم مبنيٌّ على قاعدة التحسين والتقبيح، كما لا يخفى.

٣. **باب حجّية الأمارات**: فإنّ هناك شبهة معروفة عن ابن قبة الرازي في

---

١. هداية المسترشدين، ص ٤٣١ بتلخيص، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

استحالـة التعبّد بالظن، حـاصلها أنّ التعبّد بـالظنّ يؤدّي إلى أحـد المحذورين: تفويت المصلحة الملزمة، أو الإلقاء في المفسـدة كذلك. وأُجيب عنها بوجوه: من القول بالسببية، والمصلحة السلوكية، ومصلحة التسهيل. والشبهة وأجوبتها مبنيّة على مسألة التحسين والتقبيح وهو واضح.

ثمّ إنّ السيـد المرتضى أشـار إلى القـاعدة ومتفـرّعاتها في مـوارد من كتـاب الذريعة نأتي ببعضها:

قال في الفصـل المتعلّق ببيان الشروط التي معهـا يحسن الأمر بـالفعل: «و الذي يجب أن يكون الله تعالى عليه حتى يحسن منه الأمر بالفعل شروط أربعة:

أوّلها: أن يُمَكِّن العبد من الفعل المأمور به.

وثانيها: أن يكون الفعل ممّا يستحق به الثواب، بأن يكون واجباً أو ندباً.

وثالثها: أن يكـون الثـواب على ذلك الفعـل مستحقّـاً، ويعلم تعـالى أنّـه سيفعله به لا محالة.

ورابعها: أن يكون قصـده تعالى بـذلك الإيصـال إلى الثواب، حتى يكـون تعريضاً.

وهذه الجملة صحيحـة لا شبهة فيها، لأنّ الغرض في التكليـف: التعريض للمنافع التي هي الثواب، ولن يتمّ ذلك إلاّ بتكامل الشروط التي ذكرناها.[١]

وقال: وأمّا التي يجب أن يكون الأمر عليها، فأن يكون متقدماً لوقت الفعل المأمور به، ولا يجد في ذلك حدّاً معيّناً، بل يعلّـق ذلك بصفة معقولة، وهو أن يتمّ بذلك التقـدّم الغرض في الأمر من دلالـةٍ على وجوب الفعل وترغيـب فيه وبعثٍ عليه.

والمجبّرة تخالف في ذلك، وتقـول: إنّ الأمر إذا كان إلـزاماً فـلا يكون إلاّ في حال الفعل، وما يتقدم ليس بأمر وإنّما هو إعلام. .

١. الذريعة، ج١، ص ١٦١ـ١٦٩، ط جامعة طهران.

وخـلافهم مبنيّ على قـولهم: إنّ القـدرة مع الفعل، فـاجـروا الأمر مجراهـا. وذلك بـاطل بما ذكر في مـواضعه، لأنّـه يبطل الإيثار والاختيـار، ويقتضي تكليف مالا يطاق».[١]

وقـال: «إنّ البيــان لا يجوز تأخيره عـن وقـت الحاجـة، لأنّ تعـذّر العلـم بالواجب أو بسببه يقتضي قبح التكليف ويجري مجرى تكليف مالا يطاق، ولا فرق عنــد العقـلاء في القبـح بين تكليـف من لا يقــدر، ومـن لا يتمكّن مـن العلـم والتبيين».[٢]

وقـال: قد اختلـف النـاس فيما يصحّ الانتفـاع به ولا ضرر على أحـد فيـه، فمنهم من ذهــب إلى أنّ ذلك على الحظر، ومنهم مـن ذهب إلى أنّه مُبـاح، ومنهم من وقف بين الأمرين.

والصحيح قول من ذهــب إلى أنّه في العقل على الإباحة، والـذي يدلّ على صحّته أنّ العلم بأنّ ما فيه نفع خالص مـن مضرّة عاجلة أو آجلة، له صفة المباح وأنّه يحســن الإقدام عليـه، كالعلم بأنّ مـا فيه ضرر خـالص عن كلّ منفعـة قبيح محظور الإقـدام عليه، والعلم بما ذكرناه ضروريّ كـالعلم بقبح ما لـه صفة الظلم، وحسن ماله صفة الإحسان والإنعام».[٣]

وقال الشيخ الطوسي: «اعلم أنّه لا يمكن معرفة المراد بخطاب الله تعالى إلاّ بعد ثبوت العلم بأشياء:

منها: أن نعلم أنّ الخطاب خطاب له.

ومنها: أن نعلم أنّه لا يجوز أن لا يفيد بخطابه شيئاً أصلاً.

ومنها: أن نعلم أنّه لا يجوز أن يخاطب بخطابه على وجهٍ يقبح.

---

١. المصدر السابق، ص ١٧٠ ـ ١٧٢.

٢. المصدر نفسه، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.

٣. المصدر نفسه، ص ٨٠٩ ـ ٨١٠.

ومنها: أنّه لا يجوز أن يريد بخطابه غير ما وضع له، ولا يدلّ عليه.

فمتى حصلت هذه العلوم صحّ الاستدلال بخطابه على مراده، ومتى لم يحصل جميعها، أو لم يحصل بعضها لم يصحّ ذلك، ولذلك ألزمنا المجبّرة أن لا يعرفوا بخطابه شيئاً ولا مراده أصلاً، من حيث جوّزوا على الله تعالى القبائح».[1]

هذه نماذج من مسائل أُصول الفقه المبتنية على قاعدة التحسين والتقبيح العقليّين، واتّضح بما تقدّم أنّ لها أهمية كبيرة في مجال العقائد والأخلاق والفقه، فلا ينبغي الإهمال والإجمال فيها، بل يجب أن نقوم بدراسة جامعة لها، ويستدعي ذلك، البحث حول المواضيع التالية:

١. تاريخ طرحها في الكلام والتطور فيها.

٢. العقل النظري والعملي عند الفلاسفة والمتكلّمين.

٣. إطلاقات الحسن والقبح.

٤. ملاكات حسن الأفعال وقبحها عند العقل.

٥. قضايا الحسن والقبح من اليقينيات أو المشهورات؟

٦. ما هو المناط لصدق قضايا الحسن والقبح وكذبها؟

٧. ما معنى الذاتي في باب الحسن والقبح؟

٨. ما هو موضوع النزاع في مسألة الحسن والقبح؟

٩. دلائل العقل على القول بالحسن والقبح.

١٠. الحسن والقبح في القرآن والحديث.

١١. أدلّة المنكرين للقاعدة.

١٢. الحسن والقبح عند العلاّمة الطباطبائي.

فلنبحث عن تِلكُم العناوين واحداً تلو الآخر.

---

١. عدّة الأُصول، ج١، ص ١٧٤ـ١٧٥، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

تاريخ طرح القاعدة
وتطورها في علم الكلام

نعلم أنّ علم الكـلام باحث عن الله تعـالى ذاته، صفاتـه وأفعاله، ومسـألة الحسن والقبـح تتعلّق بأفعـاله سبحـانه، ويعنـي بها أنّ أفعالـه سبحانـه في مجالَي التكوين والتشريع تبتنى على أساس العدل والحكمة ولها غايات عقلانية، ومنزّهة عن اللّغو والعبث والسفاهة، وقد كشف عن غـايات أفعاله بالعقل والفطرة أوّلاً، وسفرائه ورسله إلى الخلـق ثانياً، فهناك لله على النـاس حجّتان: باطنية وظـاهرية، قال الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام:

«إنّ لله على النـاس حجّتين: حجّة ظـاهـرة، وحجّة بـاطنـة، أمّـا الظاهـرة فالرسل والأنبياء والأئمّة عليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول».[1]

و بعبارة أُخرى، إنّ هاهنا مقامين: مقام الثبوت، ومقام الإثبات، ففي مقام الثبوت نحكم بأنّ جميع أفعـاله سبحانه حكمية وغائيـة، وفي مقام الإثبات نقول: إنّ العقل يسعـه أن يدرك وجـه الحكمة في بعض أفعـاله تعـالى ويصل إلى بعض الغايات والأهداف الحكيمة فيها، وذلك على ضوء ما أعطاه الله تعالى من الاقتدار على معرفة حسن بعض الأفعال الصادرة عـن كلّ فاعل حكيم، وقبح بعضٍ آخر، من دون استعـانة بإرشـاد من الشرع، بل أحكـام العقل هـذه تكون مبـدأً لإثبات الشريعة، هذا.

---

١. الكافي، الأُصول، ج١، كتاب العقل والجهل، الحديث ١٢.

ثمّ إنّ لعلم الكلام في العالم الإسلامي تطوّرات ومراحل تاريخية، أُولاها عصر الرسالة، وثانيتها عصر الخلفاء إلى حدود منتصف القرن الأوّل (استشهاد الإمام عليّ عليه السلام)، وثالثتها عصر الأمويين، وفيها ظهرت الفرق والمذاهب الكلامية، ورابعتها عصر العباسيين إلى أواخر القرن الثالث وفي هذا العصر ترجمت الكتب اليونانية وغيرها بالعربية، وخامستها القرن الرابع الهجري وفيها ظهر مذهب الأشعرية والماتريدية، وقام الشيخ المفيد بتدوين عقائد الإمامية ودراستها على ضوء العقل والوحي، إلى غير ذلك من المراحل ولسنا هنا بصدد البحث عنها.

إذا تعرّفت على ذلك فاعلم أنّ القاعدة كانت مطروحة منذ الدورة الأُولى حسب اللبّ والمعنى لا باصطلاحها الرائج عندنا، فهناك آيات من الذكر الحكيم ناظرة إلى التحسين والتقبيح العقليّين في مقامَي الثبوت والإثبات، نأتي ببعضها:

قال سبحانه: ﴿**وَمٰا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إلّاليَعْبُدُون**﴾ (الذاريات/ ٥٦).

و قال سبحانه: ﴿**وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدوا اللهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ**﴾ (النحل/ ٣٦).

وقال تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثىٰ وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا**﴾ (الحجرات/ ١٣).

وقال تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلاة إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهىٰ عَنِ الفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ**﴾ (العنكبوت/ ٤٥).

إلى غير ذلك ممّا يدلّ على أنّ لأفعاله سبحانه في مجالَي التكوين والتشريع غايات عقلانية، هذا في مقام الثبوت، وممّا هو ناظر إلى مقام الإثبات.

قوله سبحانه: ﴿**وَنَفْسٍ وَ مٰا سَوّاٰها * فَأَلْهَمَهٰا فُجُورَهٰا وَتَقْواٰها**﴾ (الشمس/ ٧ـ٨).

وقوله سبحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون/ ١١٥).

وقوله سبحانه: ﴿هَلْ جَزاءُ الإِحْسانِ إِلاّ الإِحْسانُ﴾ (الرّحمن/ ٦٠).

وما يشابهها من الآيات.

وقد سأل النبيّ ﷺ يهودي وقال: أخبرني عن ربّك هل يفعل الظلم؟ قال: لا، قال: لِمَ؟ قال: لِعْلْمه بقبحه واستغنائه عنه».[١]

وهذا استدلال عقليّ على عدله سبحانه، لا يتمّ إلاّ بالقول بالحسن والقبح العقليَّين، وهو بعينه مذكور في كلمات العدلية من المتكلمين، قال المحقّق الطوسي: «استغناؤه وعلمه يدلاّن على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى».[٢]

وفي كلمات الإمام علي عليه السلام في الإلهيات نماذج كثيرة من الاستناد إلى حكم العقل بالحسن والقبح، منها قوله عليه السلام فيما أجاب عمَّن توهَّم أنّ القول بالقضاء والقدر يؤدّي إلى الجبر في الأفعال حيث قال: «ولو كان كذلك لبَطل الثواب والعقاب، والأمر وا لنهي والزجر، ولسقط معنى الوعد والوعيد، ولم يكن على مسيء لائمة ولا لمحسن مَحْمَدة».[٣]

وقال في وصيته لابنه الإمام الحسن المجتبى عليه السلام: «فافعل كما ينبغي لمثلك أن يفعله في صغر خطره وقلّة مقدُرته ــ إلى أن قال: ــ فإنّه لم يأمرك إلاّ بحسن، ولم ينهك إلاّ عن قبيح».[٤].

---

١. توحيد الصدوق، ص ٣٩٨، ط دار المعرفة.
٢. كشف المراد، المقصد ٣، الفصل ٣، المسألة ٢.
٣. توحيد الصدوق، الباب ٦٠، الرواية ٢٨.
٤. نهج البلاغة، قسم الوصايا، الرقم ٣١.

الحسن والقبح في الدورة الثالثة

من الفرق الكلامية التي ظهرت في أوائل هذه الدورة: «القدرية» لغرض الدفاع عن العدل الإلهي وحرّية الإنسان في أفعاله، فمن رؤسائها غيلان الدمشقي (المتوفّىٰ عام ١١٢هـ) وقال ـ فيما دافع عن عقيدته عند عمر بن عبد العزيز ـ: «يا عمر: هل رأيت حكيماً يأمر بعمل ثمّ يؤاخذ الفاعل عليه ويعاقبه، هل رأيت عادلاً يدعو إلى الظلم والقبيح؟».[١]

وقد ظهرت في هذه الدورة أيضاً فرقة المعتزلة وهم في الحقيقة اخلاف القدرية، وقد استدلّ رئيسهم واصل بن عطاء الغزال (المتوفّىٰ عام ١٣١هـ) على حرية الإنسان بقوله: «إنّ الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شرّ ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحتّم عليهم شيئاً ثمّ يجازيهم عليه».[٢]

وهذه الدلائل ــ كما ترى ـ مبتنية على مسألة الحسن والقبح العقليّين. وممّا يدلّ على أنّ المسألة كانت مطروحة في علم الكلام آنذاك، ما حكاه الشهرستاني عن الثوبانية ــ فرقة من المرجئة أتباع أبي ثوبان المرجئ ـ في حقيقة الإيمان، حيث جعلوا مالا يجوز فعله عند العقل من متعلقات الإيمان».[٣]

وحكي أيضاً عن جهم بن صفوان (المتوفّىٰ عام ١٢٨هـ) أنّه وافق المعتزلة في القول بإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع».[٤]

وفي فترات متلاحقة من مذهب الاعتزال اشتدّت عناية مشائخ الاعتزال إلى

---

١. المعتزلة، ص ١٦.

٢. الملل والنحل للشهرستاني، ج١، ص ٤٧، ط دار المعرفة.

٣. المصدر السابق، ص ١٤٢.

٤. المصدر نفسه، ص ٨٨.

القاعدة فصرّحوا بها وجعلوها مبدأً لإثبات مسائل كثيرة، كوجوب معرفة الله تعالى على العباد، ووجوب اللّطف والأصلح على الله سبحانه، ولزوم الغاية لأفعاله سبحانه وغيرها من المسائل، يقول الشهرستاني ـ فيما يحكي آراء أبي الهذيل المعتزلي (المتوفّىٰ عام ٢٣٥هـ) ـ: «السابع قوله في المكلّف قبل ورود السمع: أنّه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل، ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور».[١]

وقال ـ عند نقل آراء النظام المعتزلي (المتوفّىٰ عام ٢٣١هـ) ـ: «وقال بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرّف فيه من أفعال».[٢]

و نظيره ما حكاه عن ثمامة بن أشرس (المتوفّىٰ عام ٢١٣هـ) .[٣]

وقال في موضع آخر: «واتّفقوا على أنّ أُصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك، وورود التكاليف ألطاف للباري تعالى».[٤]

فاتّضح ممّا تقدّم أنّ القاعدة وقعت في ساحة الأبحاث الكلامية عند العدلية وفُسّرت كثيرٌ من المسائل على ضوئها، فصارت من أهم المسائل في علم الكلام، وذلك من أوائل القرن الثالث إلى أواسطه، والجناح المخالف للعدلية آنذاك لم يكن إلاّ أهل الحديث من أهل السنّة، وهم لم يكونوا من أهل البحث والجدال الكلامي، بل يرون ذلك بدعة، وعلى هذا لم يحدث نزاع كلامي في مسألة الحسن والقبح العقليّين، حتى عدل الشيخ الأشعري عن مكتب الاعتزال وقام

---

١. المصدر نفسه، ص ٥٢.

٢. المصدر نفسه، ص ٥٨.

٣. المصدر نفسه، ص ٧٢.

٤. المصدرنفسه، ص ٤٥.

بتأييد عقائد أهل الحديث على غرار المجادلات الكلامية، فمن ذلك الوقت وقعت المسألة معركة لآراء المؤالف والمخالف.

قال ابن خلدون ـ بعد الإشارة إلى عقائد المعتزلة في نفي الصفات الزائدة، وخلق القرآن ونفي الكلام النفسي، وعدّها من البدع ـ وقام الشيخ أبو الحسن الأشعري فأثبت الصفات الأربع المعنوية والكلام القائم بالنفس، وردّ على المبتدعة في ذلك كلّه، وتكلّم معهم فيما مهّدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح...».[١]

فتحصّل أنّ لقاعدة التحسين والتقبيح العقليّين ثلاث مراحل تاريخية.

الأولى: قبل ظهور القدرية والمعتزلة، فلم تكن معروفة باسمها وعنوانها، وإن كانت مطروحة لبّاً وجوهراً.

الثانية: بعد ظهور المعتزلة إلى آخر القرن الثالث، فكانت معنونة باسمها وتتفرع عليها مسائل العدل في الكلام، ولكن لم يحدث فيها نزاع كلامي.

الثالثة: بعد ظهور الأشعرية في القرن الرابع حيث صارت من أعظم المسائل نقاشاً وجدالاً بين المتكلّمين.

وتبيّن ممّا تقدم أيضاً ما هو الداعي للمتكلّمين في طرح هذه المسألة، في علم الكلام، وذلك هو الذبّ عن عدله سبحانه وحكمته، وتنزّهه عن قبائح الأفعال.

---

١. مقدمة ابن خلدون، ط دار القلم، بيروت، ص ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

العقل النظري والعملي

العقل في اللغة

العقل مأخوذ من عقال البعير، يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل.[1]و العقال حبل يعقل به البعير في وسط ذراعه، ومنه العقال لشبه حبل يشدّ به الرجل رأسه.[2] وقال الراغب: «العقل يقال للقوّة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة، وإلى الأوّل أشار النبيّ ﷺ بقوله: «ما خلق الله خلقاً أكرم عليه من العقل». وإلى الثاني أشار بقوله: «ما كسب أحدٌ شيئاً أفضل من عقل يهديه إلى هدى أو يردّه عن ردى» وهذا العقل هو المعنى بقوله: «وما يعقلها إلاّ العالمون»، وكلّ موضعٍ ذمّ الله تعالى فيه الكفّار بعدم العقل فإشارة إلى الثاني دون الأوّل، وكلّ موضعٍ رفع التكليف عن العبد لعدم العقل فإشارة إلى الأوّل.

وأصل العقل الإمساك والاستمساك كعقل البعير بالعقال، وعقل الدواء البطن، وعقلت المرأة شعرها ،وعقل لسانه كفّه، ومنه قيل للحصن معقل، والعقيلة في النساء والدرّ وغيرهما الّتي تعقل أي تحرس وتمنع».[3]

---

١ .التعريفات، ص ٦٥، ط طهران.

٢. أقرب الموارد، ج٢، ص ٨١٢.

٣. المفردات في غريب القرآن، كلمة عقل، بتلخيص.

إطلاقات العقل في المحاورات

وللعقل في المحاورات وفي مصطلح العلماء إطلاقات أنهاها صدر المتألهين إلى ستة معاني:

١. الغريزة التي بها يمتاز الإنسان عن البهائم ويستعدّ لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الفكرية، ويستوي فيه الأحمق والذكي، ويوجد في النائم والمغمىٰ عليه والغافل، ونسبة هذه الغريزة في استعدادها لانكشاف العلوم كنسبة المرآة إلى صور الألوان، ونسبة العين إلى صور المرئيات. والعقل بهذا المعنى يستعمله الحكماء في كتاب البرهان ويعنون به قوّة النفس التي بها يحصل اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية لا عن قياس وفكر، بل بالفطرة والطبع ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت، فإذن هو جزءٌ ما من النفس تحصل بها أوائل العلوم.

٢. العقل الذي يردّده الجمهور من المتكلمين في ألسنتهم فيقولون: هذا ما يوجبه العقل، وهذا ما ينفيه العقل، وإنّما يعنون به المشهور في بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر، فهذا ما يسمّونه العقل، كما يظهر من استقراء استعمالاتهم هذا اللفظ، ومن هذا الباب العلوم الضرورية كالعلم بأنّ الاثنين ضعف الواحد، وأنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.

٣. العقل الذي يذكر في كتاب الأخلاق ويراد به جزء من النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتقاد شيء شيء، وعلى طول تجربة شيء شيء من الأُمور الإرادية التي لنا أن نؤثرها أو نتجنّب عنها، فإنّ ذلك الجزء من النفس سمّي عقلاً، والقضايا التي يحصل للإنسان بهذا الوجه وفي ذلك الجزء من أجزاء النفس هي مبادئ الرأي فيما سبيله أن يستنبط من الأُمور الإرادية الّتي شأنها أن تؤثر أو يتجنب، ونسبة هذه القضايا إلى ما تستنبط بها كنسبة القضايا الضرورية إلى ما

هي مبادئ لها من العلوم النظرية التي غايتها أن تعلم لا أن يفعل بها شيء.

وهذا العقل ممّا يتزيّد ويشتدّ مع الإنسان طول عمره، فإنّ من حنكته التجارب وهذّبته المذاهب يقال في العرف أنّه عاقل، ويتفاوت ويتفاضل فيه الناس تفاضلاً كثيراً.

٤. الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنّه عاقل، ومرجعه إلى جودة الرّويّة وسرعة التفطّن في استنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يتجنّب وإن كان في باب الأغراض الدنياوية وهوى النفس الأمّارة بالسوء، فإنّ الناس يسمّون مَن له هذه الرويّة المذكورة عاقلاً ويعدون معاوية من جملة العقلاء، وأمّا أهل الحقّ فلا يسمّون هذه الحالة عقلاً بل اسماء أُخر كالنكراء أو الشيطنة أو الدهاء أو شبه هذه الاسماء.

٥. العقل الذي يذكر في كتاب النفس، وهو يطلق على أربعة أنحاء ومراتب: عقل بالقوّة، وعقل بالملكة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد.

٦. العقل المذكور في كتاب الإلهيات ومعرفة الربوبيات وهو الموجود الذي لا تعلّق له بشيء إلاّ بمبدئه وهو الله القيوم، فلا تعلّق له بموضوع كالعرض، ولا بمادّة كالصورة، ولا ببدن كالنفس، وليس له كمال بالقوة، فهذه معاني العقل المشتركة في الاسم.[1]

وظاهر كلامه أنّ العقل في اصطلاح المتكلمين يطلق على نفس القضايا المشهورة، ولكن المستفاد من كلمات القدماء أنّ المقصود منه ما يدركها، قال المحقّق الطوسي: «المشهورات المطلقة ما يراها الجمهور ويحمدها بحسب العقل العملي كقولنا: العدل حسن، ويسمى آراء محمودة».[2]

---

١. لاحظ شرح أُصول الكافي، ص ١٩ـ٢٠، مفاتيح الغيب، المطبوع بضميمة شرح الكافي، ص ٥٣٠، والأسفار، ج٣، ص ٤١٩و ٥١٣.

٢. الجوهر النضيد، صناعة الجدل.

فتحصل أنّ العقل ـ عدا المعنى الأخير ـ إمّا يراد منه العقل النظري، وإمّا العقل العملي، وعندئذٍ ينطرح سؤالان:

الأوّل: هل هناك قوّتان للنفس، أو قوّة واحدة ذات جهتين، أو لا اختلاف إلاّ في ناحية المدرك (بالفتح) ؟

الثاني: على الفرض الأوّل: هل العقل العملي مبدأ للإدراك أو الحركة والفعل، وهل هو قوة عاقلة أو قوة عاملة؟

فالذي يبدو من كلمات الشيخ الرئيس في البحث الأوّل هو أنّ للنفس قوّتين عقليّتين: عقل نظري وعقل عملي، قال في الإشارات: «فمن قواها مالها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوّة التي تختصّ باسم العقل العملي ـ إلى أن قال: ـ ومن قواها مالها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل، ثمّ ذكر مراتبها الأربع، أعني: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد».[١]

وهذا هو ظاهر كلام الفارابي أيضاً في «فصول منتزعة» حيث قال: «القوة الناطقة هي التي بها يعقل الإنسان، وهذه منها عملي ومنها نظري، فالنظري هو الذي به يعلم الإنسان الموجودات التي ليس شأنها أن نعملها، مثل أنّ الثلاثة عدد فرد، والعملي هو الذي به تميّز الأشياء التي من شأنها أن نعملها ونغيّرها من حال إلى حال».[٢]

ولكن الحكيم السبزواري صرّح بأنّ القوّة العقلية واحدة ذات جهتين حيث قال: «ليس العقلان كقوتين متباينتين، أو كضميمتين إحداهما كالمدركة عاقلة، والأُخرى كالمحركة خالية عن العقل، بل هما كجهتين لشيء واحد هو النفس الناطقة والعاقلة، وإحدى الجهتين يخالف الأُخرى، سيما أنّ إحديهما تنفك عن

---

١. شرح الإشارات، ج٢، ص ٣٥٢ـ٣٥٤.

٢. فصول منتزعة، ص ١٢٩ بتلخيص، مكتبة الزهراء.

الأُخرى كما في الكامل في العلم فقط، كأنّه لا عقل عملي فيه سيما الكسبي منه، وكما في الكامل في العمل فقط، كأنّه لا عقل نظري فيه سيما الكسبي منه». [١]

وهناك قول آخر وهو أن لاتفاوت في ناحية المُدرِك (باسم الفاعل) أصلاً، وإنّما التفاوت في جانب المُدرَك (باسم المفعول) قال المحقّق الإصفهاني: «تفاوت العقل النظري مع العقل العملي بتفاوت المدركات من حيث إنّ المدرك ممّا ينبغي أن يعلم، أو ممّا ينبغي أن يؤتى به أو لا يؤتى به» [٢] وتبعه في ذلك تلميذه المحقّق المظفر. [٣]

العقل العملي مبدأ إدراك أو تحريك ؟

الذي يستفاد من كلمات الفارابي هو أنّ العقل العملي قوّة مدركة تدرك بها النفس ما يرجع إلى العمل، فقد عرفت كلامه آنفاً في «فصول منتزعة»، وقال في موضع آخر منه: «العقل العملي هو قوة بها يحصل للإنسان عن كثرة تجارب الأُمور وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة، مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب في شيء من الأُمور التي فعلُها إلينا، وهذه المقدمات بعضها كلّية، وبعضها مفردات وجزئية». [٤]

وهذا أيضاً صريح كلام الشيخ في الإشارات حيث قال: «وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل في الأُمور الإنشائية جزئية ليتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أوّلية وذائعة وتجربية، وباستعانة بالعقل النظري في

١. شرح المنظومة، مبحث النفس، غرر في العقل النظري والعقل العملي، التعليقة.
٢. نهاية الدراية، ج٢، ص ١٢٤.
٣. أُصول الفقه، ج١، ص ٢٢٢.
٤. فصول منتزعة، ص ٥٤ـ٥٥.

الرأي الكلي أن ينتقل به إلى الجزئي».[١]

وكلام هذين العلمين متّفق في أمرين:

١. أنّ العقل العملي مبدأ للإدراك.

٢. إدراكات العقل العملي متعلّقة بالحسن والقبح في الأفعال.

ومختلف في أمرين:

١. خصّ الشيخ مدركات العقل العملي بالجزئيات خلافاً للفارابي، وهذا هو الصحيح إذ لاوجه لاختصاصها بالجزئيات.

٢. خصّ الفارابي إدراكات العقل العملي بما يحصل من طريق التجربة، خلافاً للشيخ وهذا هو الصحيح لأنّ قضايا العقل العملي تنقسم إلى بديهيات وكسبيات كما سيوافيك بيانه.

والقول بأنّ العقل العملي مبدأ لتعقّل ما يرجع إلى العمل من حسن الأفعال وقبحها هو المشهور بين الفلاسفة وغيرهم من المحقّقين، كالمحقّق الطوسي، وصدر المتألّهين، والحكيم السبزواري، والمحقّق الإصفهاني، والمظفر وغيرهم من المتقدّمين والمتأخرين، لكن الذي يظهر من كلام الشيخ في الشفاء والنجاة هو أنّ العقل العملي مبدأ التحريك والفعل، حيث قال: «وأمّا النفس الناطقة الإنسانية فتنقسم قواها أيضاً إلى قوّة عاملة وقوّة عالمة، فالعاملة قوّة هي مبدأ محرّك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصّة بالرويّة على مقتضى آراء تخصّها إصلاحية».[٢]

---

١. شرح الإشارات، ج٢، ص ٣٥٢.

٢. النجاة، قسم الطبيعيات، ص ٢٦٣ ؛ الشفاء، الطبيعيات، ص ٢٩٢.

والمقصود من القوّة العاملة، هو العقل العملي بشهادة أنّه تعرّض بعد ذلك لبيان مراتب قوى النفس وذكر أنّ العقل العملي هو المدبّر للقوى البدنية والرابط بين العقل النظري وقوى النفس الحيوانية والطبيعية، وذكر أيضاً أنّ الفضائل الخُلقية تنشأ من تلك القوّة.[١]

وهذا هو مختار صاحب المحاكمات في تعاليقه على شرح الإشارات، والمحقّق النراقي في جامع السعادات.[٢]

ويمكن الجمع بين كلامي الشيخ بأن يقال: إنّ العقل العملي ذو شأنين ومقامين: أحدهما التعقّل والإدراك، والثاني: التحريك والعمل، وبعبارة أُخرى: له شأن التقنين، وشأن الإجراء والإشراف على العمل، فكلامه في النجاة والشفاء [٣] ناظر إلى المقام الثاني، وفي عباراته شواهد على هذا، حيث ذكر أنّ القوة العاملة في تدبير البدن والقوى البدنية تستعين بذاته، وتستعين أيضاً بالقوى الحيوانية النزوعية والمتخيلة والمتوهمة، فقال:

«ولها اعتبار بالقياس إلى القوّة الحيوانية النزوعية، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهّمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها.

وقياسها إلى القوّة الحيوانية النزوعية أن تحدث فيها هيئات تخصّ الإنسان تتهيّأ بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحكُ والبكاء وما أشبه ذلك.

وقياسها إلى القوّة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو أن يستعملها في استنباط التدابير في الأُمور الكائنة والفاسدة، وا ستنباط الصناعات الإنسانية.

---

١. شرح الإشارات، ج٢، ص ٣٥٢ـ٣٥٣.

٢. جامع السعادات، ج١، ص ٥٧.

٣. النجاة، ص ١٦٤و١٦٨، والشفاء، ص ٢٩٣ـ٢٩٤.

وقياسها إلى نفسها أنّ فيما بينها وبين العقل النظري تتولّد الآراء الذائعة المشهورة، مثل أنّ الكذب قبيح والظلم قبيح وما أشبه ذلك من المقدمات المبيّنة الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق.

وهذه القوّة (القوة العاملة) هي التي يجب أن تتسلّط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوّة الأُخرى حتى لا تنفعل عنها ألبتة بل تنفعل هي عنها لئلا يحدس فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأُمور الطبيعية، وهي التي تسمّى أخلاقاً رذيلة، بل أن تكون غير منفعلة ألبتة وغير منقادة بل متسلّطة فيكون لها أخلاق فضيلة».[1]

المستفاد من هذه العبارات بوضوح هو أنّ العقل العملي مدبّر للبدن وقواه، ولإنفاذ هذا الغرض تستفيد من نفسه ومن قوى النفس الحيوانية، ويفعل أُموراً ثلاثة:

١. إدراك المشهورات فيما يرجع إلى حسن الأفعال وقبحها، وهذا ما يستفيده من نفسه.

٢. إدراك ما يرجع إلى التدابير الجزئية والصناعات العملية، وهذا ما يستفيده من القوى المتخيلة والمتوهمة.

٣. الحصول على هيئات وانفعالات نفسانية تتهيّأ بها النفس لصدور الأفعال عنها بسرعة، وهذا ما يستفيده من القوّة النزوعية.

والأوّلان من مقولة الإدراك، والأخير من مقولة الفعل، والجميع أدوات وأسباب لتدبير البدن، ومدبّره هو العقل العملي (القوّة العاملة) .

---

١. النجاة، ص ١٦٤.

الإجابة عن سؤال

إذا كان العقل العملي مبدأ للإدراك كالعقل النظري فلماذا يقال: انّ إطلاق العقل عليهما باشتراك الاسم؟

ويجاب عنه بوجهين:

الأوّل: أنّ قضايا العقل العملي و إدراكاته ليست من العقليات المحضة، بل من المشهورات وهي إمّا من الأوّليات و إمّا غيرها ممّا قد يتوقف العقل في الحكم بها، لكنّها مشهورة عند الجمهور، وهذا الوجه مذكور في كلمات الشيخ. قال في النجاة ـ في وصف إدراكات العقل العملي ـ: «من المقدمات المبينة الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق».[١]

وقال في الشفاء: «من المقدمات المحدودة الانفصال عن الأوّليات العقلية المحضة في كتب المنطق، وإن كانت إذا برهن عليها صارت من العقلية أيضاً على ما عرفت في كتب المنطق».[٢]

الثاني: أنّ إدراكات العقل العملي ليست بكلية دائماً، إذ هو ـ كما تقدم ـ يستفيد في تدبير البدن من المتخيّلة والمتوهّمة، وشأنهما إدراك الصور أو المعاني الجزئية، وهذا بخلاف العقل النظري، فإنّ إدراكاته كلّية مطلقاً».

قال المحقّق الطوسي: «الشروع في العمل الاختياري الذي يختصّ بالإنسان لا يتأتّى إلاّ بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كلّ باب، وهو إدراك رأي كلّي مستنبط من مقدمات كلّية أوّلية، أو تجربية أو ذائعة، أو ظنّية، يحكم بها العقل النظري، ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلّي، ثمّ إنّه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة إلى الرأي الجزئي الحاصل، فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده».[٣]

---

١. النجاة، ص ١٦٤.
٢. الطبيعيات من الشفاء، ص ٢٩٢.
٣. شرح الإشارات، ج٢، ص ٣٥٣.

من هم الموافقون والمخالفون؟

إطلاقات الحسن والقبح.

ما هو موضع النزاع؟

ممّا يجب البحث عنه في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، هو تعيين موضع النزاع بين الموافق والمخالف، فإنّ للحسن والقبح إطلاقات في كلمات الباحثين وليس الجميع مقصوداً بالبحث في مسألتنا هذه، أو لا خلاف فيه، وقبل الخوض في ذلك نقدّم بيان أمرين آخرين:

الأوّل: بيان الموافق والمخالف في هذه المسألة، **والثاني**: التنبيه على إطلاقات الحسن والقبح فنقول:

الموافق والمخالف في مسألة الحسن والقبح

من الموافقين في المسألة الإمامية، وهم يستلهمون في أبحاثهم الكلامية ـ بعد القرآن الكريم ـ من أحاديث أهل البيت عليهم السلام كما يحتجّون بالعقل الصريح ويدعمون بذلك عقائدهم الدينية، وقد أسلفنا أنّ التحسين والتقبيح العقليين ممّا يستفاد من آيات الذكر الحكيم، وتدلّ عليه أحاديث العترة الطاهرة، وفي ذلك يقول الإمام الصادق عليه السلام: «فبالعقل عرف العباد خالقهم، وعرفوا به الحسن من القبيح».[1]

وقد سلك هذا المنهج خرّيجو مدرستهم في عصر الحضور والغيبة، وهذا أبوإسحاق ابن نوبخت من علماء الكلام الأقدمين يقول: «والأفعال قد يستقل العقل بقبح بعضها دون بعض وبحسنه، كالظلم والإنصاف، والكذب

---

١. الكافي، الأُصول، ج١، كتاب العقل والجهل، الرواية ٣٥.

والصدق».[١] ووافقه على ذلك غيره من القدماء والمتأخرين ولا نرى حاجة إلى ذكر أقوالهم.

والقول بالتحسين والتقبيح العقليين ممّا اتّفق عليه أيضاً أصحاب مدرسة الاعتزال، فقواعد مذهبهم في الكلام هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأساس في العدل هو الحسن والقبح العقليان، قال القاضي عبدالجبار (م٤١٥هـ) : الأصل الثاني من الأُصول الخمسة: الكلام في العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى جلّ وعزّ، ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنّه عدل حكيم، فالمراد به أنّه لا يفعل القبيح، أو لا يختاره، ولا يخلّ بما هو واجب عليه. إلى آخر كلامه».[٢]

وقال الدكتور أحمد أمين: «أمّا نظرية المعتزلة في الحسن والقبح، فإنّهم لمّا قرّروا أنّ الله عادل حكيم، كان من الطبيعي أن يثيروا مسألة الحسن والقبح في الأعمال».[٣]

وإذ يفسَّر العدل في مدرسة الإمامية والمعتزلة على ضوء العقل ومسألة التحسين والتقبيح، يسمّون بـ«العدلية»، وحيث إنّ المدرستين انتهجوا في المسألة منهج أهل البيت و ـ خصوصاً ـ ما ورد عن الإمام عليّ عليه السلام، قيل: «التوحيد والعدل علويان».

و من هنا يتبيّن أنّ المعتزلة تابعون في المسألة، للإمامية دون العكس كما توهّمه البعض، قال العلاّمة الحلّي: «ذهبت الإمامية ومن تابعهم من المعتزلة إلى أنّ

---

١. الياقوت في علم الكلام، ص ٤٥، ط مكتبة المرعشي بقم.
٢. شرح الأُصول الخمسة، ص ٣٠١ـ٣١١، ط القاهرة.
٣. ضحى الإسلام، ج٣، ص ٤٧، ط دار الكتاب العربي.

من الأفعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار».[١] وقال الشيخ الأعظم: «إنّ العقل هل يدرك حسن شيء أو قبحه أم لا يدرك؟ فأثبته الإمامية ومن تابعهم من المعتزلة».[٢]

و ممن التزم بالمسألة ـ في الجملة ـ الماتريدية من أهل السنّة، قال التفتازاني: «ذهب بعض أهل السنة وهم الحنفية إلى أنّ حسن بعض الأشياء وقبحها ممّا يدركه العقل كما هو رأي المعتزلة، كوجوب أوّل الواجبات، ووجوب تصديق النبي، وحرمة تكذيبه دفعاً للتسلسل...».[٣]

وقال ابن تيمية: «وأمّا الحنفية فالغالب عليهم القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وذكروا ذلك نصّاً عن أبي حنيفة».[٤]

ومن الموافقين أيضاً الكرّامية (أتباع محمد بن الكرّام السجستاني)، يقول الشهرستاني: «واتّفقوا على أنّ العقل يحسِّن ويقبِّح قبل الشرع، وتجب معرفة الله تعالى بالعقل كما قالت المعتزلة».[٥]

هؤلاء هم الموافقون، وأمّا المخالفون فهم الأشاعرة، وقد عرفت في الفصول المتقدمة، أنّ الشيخ الأشعري أوّل من قام بالبحث الكلامي في ردّ قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وتبعه في ذلك مشايخ الأشعرية في العصور المتلاحقة، وإن عدل عن منهجه بعض المحقّقين منهم، كالشيخ عبده كما يظهر بالتأمّل في بحوثه في الكلام والتفسير، فهو وإن تبرّأ عن مذهب المعتزلة، لكن استند بالعقل في قضايا الحسن والقبح.

---

١. نهج الحق وكشف الصدق، ص ٨٢، ط دار الهجرة، قم.

٢. مطارح الأنظار، ص ٢٣١.

٣. شرح المقاصد، ج٤، ص ٢٩٣، منشورات الشريف الرضي، قم.

٤. شرح العقيدة الإصفهانية، ص ١٥٧.

٥. الملل والنحل، ج١، ص ١١٣، ط دار المعرفة، بيروت.

إطلاقات الحسن والقبح

الحسن في اللّغة بمعنى الجمال، جمعه المحاسن على غير قياس، كملامح جمع لمحة،[١] قال الراغب: «الحسن عبارة عن كلّ مبهج مرغوب فيه وذلك ثلاثة أضرب: مستحسن من جهة العقل، ومستحسن من جهة الهوى، ومستحسن من جهة الحسّ».[٢]

والقبح مقابل للحسن تقابل التضاد أو العدم والملكة، فالقبيح ما ينبو عنه الحس أو العقل من الأعيان والأحوال، ولهذين اللفظين في كلمات الباحثين إطلاقات نشير إليها:

١. **الكمال والنقص**: كما يقال: العلم حسن، والجهل قبيح، والغالب استعماله في الصفات، وقد يستعمل في الأفعال ويقال ـ مثلاً ـ طاعة العبد للمولى كمال العبد، وعصيانه نقص فيه.[٣]

ثمّ إنّ كمال الشيء حصول ما فيه الغرض منه، فإذا قيل كمل ذلك فمعناه: حصل ما هو الغرض منه، وقوله تعالى: **﴿وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَولادَهُنَّ حَولَيْنِ كامِلَين﴾** تنبيه على أنّ ذلك غاية ما يتعلّق به صلاح الولد، وقوله تعالى: **﴿ليحمِلُوا أَوزارَهُمْ كاملةً يومَ القِيامَةِ﴾** تنبيه على أنّه يحصل لهم كمال العقوبة».[٤]

٢. **ملائمة الطبع ومنافرته**: النفس الإنسانية ذات جهتين: علوية وسفلية، أُخروية ودنيوية، ولها أيضاً جهازات وتمايلات مناسبة وملائمة لها، فالسفلية منها تسمّى الغرائز والميول الحيوانية، إذ تقتضيها حياته بما أنّه نوع من أنواع الحيوان،

---

١. أقرب الموارد، ج١، ص ١٩٣.

٢. المفردات في غريب القرآن، كلمة «حسن».

٣. هداية المسترشدين، ص ٤٣٣.

٤. المفردات، كلمة «كَمَل».

فهي مشتركة بينه وبين الأنواع الأُخرى، والعلوية منها تسمّى الفطريات والروحيات.

فهناك أشكال وألوان وطعوم وروائح ملائمة للطبع الحيواني والإحساس الغريزي، فيسمّى حسناً، وما يخالفها يسمّى قبيحاً، كما أنّ هناك أقوالاً وأفعالاً ملائمة للفطرة الّتي فطر الله الناس عليها، فتتّصف بالحسن، وما يخالفها يتّصف بالقبح.

٣. **موافقة الغرض والمصلحة، ومخالفتهما:** للإنسان بما هو موجود ذو عقل وفكرة، أغراض ومصالح في حياته الفردية والإجتماعية، فما وافق تلك الأغراض والمصالح من الأُمور تتّسم بسمة الحسن، وما يخالفهما توصف بالقبح، قال الفاضل القوشجي: «ما وافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً، وقد يعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة. فيقال: الحَسَن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة».[1]

٤. **ما يمدح فاعله أو يذمّ:** هذا المعنى يختصّ بالأفعال الصادرة عن كلّ فاعل عاقل يفعل أفعاله بعلمه واختياره، وهي (بالنسبة إلى الإنسان وما في حكمه) تنقسم إلى خمسة أقسام معروفة أعني: الواجب، والمستحب، والمحرّم، والمكروه والمباح، واختلفوا في أنّ المكروه هل هو من أصناف القبيح أو الحسن، فمن عرّف الحسن بمالا يستحق به فاعله الذّم واللّوم، أدخله في الحسن.[2]

---

١. شرح التجريد للقوشجي، ص ٣٣٨.

٢. قال السيد المرتضى: «الحسن ما لا يستحقّ به فاعله الذّمّ» (الذريعة، ج٢، ص ٥٦٣).

وقال العلاّمة الحلّي: «الحسن مالا يتعلّق بفعله ذمّ، والقبيح بخلافه، والحسن إمّا أن لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح، وإمّا أن يكون له وصف زائد على حسنه، فامّا أن يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب، أو يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب، أو يستحق المدح بتركه ولا يتعلّق بفعله ذم وهو المكروه». (كشف المراد، الفصل الثالث من المقصد الثالث، المسألة الأُولى).

و من عرّف الحسن تعـريفاً إيجابياً وقال: «إنّـه ما يمدح فاعلـه»، فلم يجعل المكروه من أقسام الحسن، لأنّ المدح يتعلّق بتركه لا بفعله.[1]

قال المحقّـق الاصفهاني: «إنّ للحسن عندهـم تفسيرين: أحدهما: انّـه ما يترتّب المدح أو ما يساوقه عليه، والثاني: انّه مـالا يترتب الذم أو ما يساوقه عليه، فعلى الأوّل ينحصر الحسن في الواجب والمندوب، وعلى الثاني يشمل ما عدا الحرام من الأحكام، وأكثر تحديداتهم يوافق الأخير، فكأنّه الأعرف في الاستعمال».[2]

تعيين محلّ النزاع

المشتهر عدم وجود نزاع بين الفريقين إلاّ في المعنى الأخير، و إليك نماذج من الأقوال في هذا المجال:

قال الإمـام الرازي: «الحسن والقبح قـد يراد بهما ملائمـة الطبع ومنافـرته، وكون الشيء صفة كمال أو نقصان، وهما بهذين المعنيين عقليان، وقـد يراد به كونه مـوجبـاً للثـواب والعقـاب والمدح والـذم، وهـو بهذا شرعي عنـدنـا، خـلافـاً للمعتزلة».[3]

وقال المحقّق البحراني: «الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته، وقـد يـراد بهما صفة كمال أو نقصـان، وهما بهذا المعنـى ممّا يحكـم العقل بهما عنـد الكل، وقد يراد بهما كون الفعل على وجه يكون متعلّق المدح والذمّ عاجلاً والثواب

---

١. قال المحقّق البحـراني: «وهو إمّا حسن أو قبيـح، أمّا الحسن، فإمّـا أن لا يكون له صفة تـزيد على حسنة أو تكون، والأوّل هو المباح، والثاني إمّا أن يستحقّ المدح بفعله والذمّ بتركه مع العلم بحاله والتمكّن منه، وهـوالواجب، أو يستحقّ المدح بفعله دون الـذم بتركه إذا علم فاعلـه أو دلّ عليه، وهو المندوب، ويقابلهما المحظور والمكروه». (قواعد المرام، ص ١٠٣ـ١٠٤) .

٢. هداية المسترشدين، ص ٤٣٤.

٣. تلخيص المحصل، ص ٣٣٩، دار الأضواء، بيروت.

والعقاب آجلاً، وهما بهذا المعنى شرعيـان عند الأشعرية، نظريان عنـد الفلاسفة، أمّا عند أهل العدل فمنهما ما يستقلّ العقل بدركه ومنهما ما ليس كذلك».[١]

وقـال المحقّق الطـوسي: «للحسن والقبح معـان مختلفة: منهـا أن يـوصف الفعل الملائم أو الشيء الملائم بـالحسن وغير الملائم بالقبـح، ومنها أن يـوصف الفعل أو الشيء الكـامل بـالحسن والنـاقص بالقبـح، وليس المراد هـاهنا هـذين المعنيين، بل المراد بالحسن في الأفعال مالا يستحقّ فاعله ذمّاً أو عقاباً، وبالقبح ما يستحقهما بسببه».[٢]

وقال صاحب المواقف: «ولابدّ أوّلاً تحرير محل النزاع فنقول: الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة:

الأوّل: صفة الكمال والنقص، ولا نزاع أنّ مدركه العقل.

الثاني: ملائمة الغرض ومنافرتـه، وقد يعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضاً عقلي.

الثالث: تعلّق المدح والثواب أو الـذم والعقاب، وهذا هو محل النـزاع، فهو عندنا شرعـيّ وعند المعتزلة عقليّ، قـالوا للفعل جهة محسِّنة أو مقبّحـة، ثمّ إنّها قد تدركُ بـالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكـذب الضار، وقد تدرك بـالنظر كحسن الصدق الضـار وقبح الكذب النافع، وقد لا تـدرك بالعقل ولكن إذا ورد به الشرع علم أنّ ثمـة جهة محسِّنة كما في صـوم آخر يوم رمضان، أو جهـة مقبِّحة كصوم أوّل يوم من شوّال».[٣]

وقال الفـاضل المقداد: «قد يـراد بالحسن كـونه صفة كمال، والقبيح كـونه صفة نقص، وقـد يراد بالحسن كونه مـلائماً للطبع، وبالقبيح كونه منـافياً للطبع،

١. قواعد المرام، ص ١٠٤.

٢. قواعد العقائد، طبعة مركز مديرية الحوزة العلمية قم، ص ٧٧.

٣. شرح المواقف، ج٨، ص ١٨٣.

وقد اتّفق أهل العلم على كونهما عقليّين بالمعنيين المذكورين، وقد يراد بالحسن ما يستحقّ عليه المدح في العاجل والثواب في الآجل، وبالقبيح ما يستحقّ عليه الذم في العاجل والعقاب في الآجل وقد اختلف في ذلك:

فقالت الفلاسفة: ذلك معلوم بالعقل العملي، وقالت الأشاعرة: ذلك معلوم بالشرع لا غير، وقال أهل العدل ـ وهم المعتزلة والإمامية ـ: إنّ العقل يحكم بذلك، وقسمّوا الأفعال إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: مالا يستقلّ العقل بدركه حسناً ولا قبحاً، وذلك كصوم آخر رمضان وأوّل شوال.

الثاني: ما يستقلّ العقل بدركه ضرورة «و ذلك كالعلم بحسن الصدق النافع والإنصاف وشكر المنعم، وقبح الظلم والفساد وتكليف مالا يطاق.

الثالث: ما يستقلّ العقل بدركه نظراً، وذلك كالحكم بحسن الصدق الضارّ وقبح الكذب النافع».[١]

ثمّ إنّ في عدّ الحسن والقبح فيما يلائم الطبع (الغريزة الحيوانية) أو لا يلائمه من الحسن والقبح العقليين مسامحة ظاهرة، إذ الملائمة والمنافرة إنّما يستلزمان الحب والبغض والتحسين والتقبيح الطبيعيين، لا العقليين.[٢]

هل الثواب والعقاب داخلان في محل النزاع؟

اختلفوا في أنّ الثّواب والعقاب داخلان في محل النزاع أو لا؟ المستفاد من أكثر عباراتهم هو الأوّل، يشهد بذلك ما نقلناه آنفاً من الأقوال في تحرير محل النزاع، وهذا أيضاً مختار ثلّة من المحقّقين منهم الحكيم اللاهيجي حيث قال: «لا

---

١. إرشاد الطالبين، ص ٢٥٤ـ٢٥٥.

٢. دلائل الصدق، ج١، ص ٣٦٣.

شكّ أنّ معنى حسن العدل مثلاً أنّ فاعله يستحقّ المدح ويليق بالجزاء الخير، والجزاء الخير إذا أُضيف إلى الله تعالى يسمّى ثواباً، ومعنى قبح الظلم ـ مثلاً ـ هو أنّ مرتكبه يستحقّ الذم واللّوم والجزاء بالسوء، و الجزاء بالسوء إذا أُضيف إلى الله تعالى يسمّى عقاباً».[١]

ومنهم الشيخ محمد تقي الاصفهاني إذ قال: «إنّ المدح والثواب ومطلوبية الفعل يساوق بعضها بعضاً، كما أنّ الذّمّ والعقاب والحرج متساوقة، فما أورده بعض الأفاضل في المقام من أنّ ترتّب الثواب والعقاب على الفعل ممّا لا يستقل به العقل إذ لا استقلال له في أمر الآخرة بيّن الإندفاع، إذ ليس المقصود في المقام الحكم بترتّب الثواب والعقاب في الواقع، بل المقصود حسن الثواب والعقاب على فرض وجودهما على الفاعل».[٢]

ومنهم الشيخ الأنصاري فقال: «ظهر من جميع ما مرّ أنّ المراد بالحسن الواقع في عنوان النزاع ما يستحق الفاعل المدح في العاجل والثواب في الآجل».[٣] وقد استثمر منه كفاية البحث حول الحسن والقبح العقليين عن مسألة الملازمة وقال: «فإثبات أنّ العقل يحكم بالحسن والقبح في قوّة إثبات أنّ العقل يدرك حكم الله كما هو المراد بالملازمة، نعم لو كان المراد من الحسن والقبح هو مجرّد المدح والذم دون الثواب والعقاب كان لتغاير العنوانين وجه».[٤]

والقول بأنّ الثواب والعقاب غير داخلين في موضوع البحث إنّما اشتهر من الفاضل التوني ومن بعده، ولعلّه أخذه من الفاضل الزركشيّ، حيث التزم بالحكم العقلي ونفي الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي.[٥]

---

١. گوهر مراد (فارسي)، ص ٣٤٣، الطبع الجديد.

٢. هداية المسترشدين، ص ٤٣٣.

٣. مطارح الأنظار، ص ٢٣١.

٤. المصدر نفسه.

٥. المصدر نفسه.

و من المخالفين الشيخ محمد حسن المظفر مؤلف «دلائل الصدق» حيث قال: «إدخال كلمة الثواب والعقاب في تعريفهما خطأ ظاهر».[١]

وقد يعلّل ذلك بأنّ التحسين والتقبيح ممّا بحث عنه البراهمة الّذين لا يدينون بشريعة فضلاً عن الاعتقاد بالثواب والعقاب في الآخرة، فكيف يكون هذا ملاك البحث».[٢]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ إنكار الشريعة السماوية لا يستلزم إنكار عالم الآخرة والثواب والعقاب الأُخرويّين، إذ البراهمة إنّما ينكرون الشريعة بتوهّم أنّ العقل يغني الإنسان عنها، وإن كانوا معتقدين بوجود الصانع، ووجوب طاعته عقلاً.

وثانياً: قد تقدّم عن الحكيم اللاهيجي أن لا تفاوت بين المدح والذمّ عقلاً وبين الثواب والعقاب شرعاً، حسب اللّبّ والحقيقة، بل المدح والذمّ إذا أُضيفا إلى الله تعالى، يسمّيان ثواباً وعقاباً.

ولكن هاهنا مشكلة أُخرى، وهي أنّ الثواب والعقاب الأُخرويين بالنسبة إلى الله سبحانه غير معقول، مع أنّ المقصود الأصلي بالبحث في مسألة الحسن والقبح في علم الكلام هو أفعاله تعالى، نعم لا بأس بإدخال الثواب والعقاب في عنوان البحث فيما يتعلّق بأفعال الإنسان كالبحوث الأخلاقية والفقهية ونحو ذلك، أشار إلى هذه النكتة الفاضل القوشجي حيث قال: وإن أُريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلّق المدح والذم وترك الثواب والعقاب».[٣]

---

١. دلائل الصدق، ج١، ص ٣٦٣، مكتبة النجاح، طهران.

٢. الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج١، ص ٢٣٥.

٣. شرح التجريد، ص ٣٣٨.

النزاع في مقامي الثبوت والإثبات

وبالتأمّل فيما تقدم من الأقوال والأبحاث يتّضح أنّ النزاع واقع في مقامين: الثبوت والإثبات:

أمّا الأوّل: فالعدلية قائلون بأنّ الأفعال الصادرة من فاعل قادر شاعر لا يخلو من جهات الحسن أو القبح، فهي إمّا حسنة وإمّا قبيحة، والأوامر والنواهي الشرعية كاشفة عن تلك الجهات، فالله تعالى يأمر بما هو معروف حسن في نفس الأمر، وينهى عمّا هو منكر قبيح كذلك، والأشاعرة منكرون لذلك كلّياً. ويقولون صفة الحسن والقبح للأفعال تابعتان لأوامره تعالى ونواهيه، فكلّ فعل أمر به يتّصف بالحسن وما نهى عنه يتّصف بالقبح، ولو عكس، عكس، فالنزاع في هذا المقام دائر بين الإيجاب والسلب الكلّيّين.

قال الجويني: «إن قالوا: قد وافقتمونا على التحسين والتقبيح في مواقع الضروريات، وإنّما خالفتمونا في الطريق المؤدّي إلى العلم، فزعمتم أنّ الدّالّ على الحسن والقبح السمع دون العقل.

قلنا: ليس الحسن والقبح صفتين للقبيح والحسن، أو جهتين يقعان عليهما، ولا معنى للحسن والقبح إلّا نفس ورود الأمر والنهي، فالّذي أثبتته المعتزلة من كون الحسن والقبيح على صفة وحكم، قد أنكرناه عقلاً وسمعاً.

و مجموع ذلك يوضّح أنّا لم نجتمع على المطلوب مع الاختلاف في السبيل المفضى إليه».[1]

وأمّا الثاني: فالعدلية يجعلون الأفعال على ثلاثة أقسام:

---

١. الإرشاد، ط بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، وقال في موضع آخر: «ليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به، وإنّما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القول في القبيح» ص ٢٢٨ـ٢٣٠.

١. ما يستقلّ العقل بـإدراك جهة حسنه أو قبحه بديهة، كـالعدل والظلم، والصدق النافع والكذب الضار.

٢. مـا يستقل العقل بـذلك بـالتأمّل والنظـر، كالصـدق الضار والكـذب النافع ـ مثلاً ـ.

٣. مـا لا استقلال لـه في إدراكهما، وإنّما يكشف عنهما مـن طريـق الحكم الشرعي، كحرمـة الصوم في أوّل شوال، ووجـوبه في شهر رمضان، واستحبـابه في بعض الأيام.

والأشـاعرة منكـرون لـذلك أيضـاً كلّيـاً، فالنـزاع في هـذا المقام قـائم على الإيجاب الجزئي والسلب الكلّي، فـالنسبـة بين القـولين في المقـام الأوّل هي نسبـة التضاد، وفي هذا المقام نسبة التناقض.

و ممّن تنبّه لذلك المحقّق الإصفهـاني حيث قال: إنّ الكلام في المرام يقع في مقامات:

«أحدهـا: أنّه هل يثبـت للأشيـاء مع قطع النظر عـن حكم الشرع وتعلّق خطابه بها أحكـاماً عقليّة من حسنها وقبحها ليكـون حكم الشرع على مقتضياتها كاشفة عن تلك الصفات الواقعية؟ أو أنّها لا حكـم لها بملاحظة أنفسها مع قطع النظر عـن أمر الشـارع بها أو نهيه عنهـا؟ وهذا هـو الذي ذهب إليـه الأشاعـرة، والكلام في هذا المقام في الإيجاب وا لسلب الكلّيين.

ثانيها: أنّ العقـل هل يدرك حسن الأفعال وقبحها مـن غير إعلام الشارع بها وبيانه لشيء منها؟ فالأشاعرة المنكرون لأصل الحسن والقبح العقليين يلزمهم نفي ذلـك رأساً، وأمّـا الآخرون فـالمعروف بينهـم جواز ذلـك وحصولـه في بعض المطالب».[1]

---

١. هداية المسترشدين، ص ٤٣٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام وثالث المقامات في كلامه هو البحث عن الملازمة بين حكم العقل والشرع وهي مسألة أُصولية لا تتعلق ببحثنا هذا.

الأخباريون ومسألة الحسن والقبح

مذهب الأخباريين (وهم طائفة من علماء الشيعة) نفي الاعتماد في أمر الدين، أُصوله وفروعه، على الإدراكات العقلية.[١] وقالوا في تفسير كلامهم هذا وجوهاً:

١. إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين، وهذا هو المقام الثاني (مقام الإثبات) في مسألة الحسن والقبح.

٢. إنكار الملازمة بين حكم العقل والشرع وهذا خلاف في مسألة أُصولية.

٣. إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل، بعد الاعتراف بالملازمة، ومرجع ذلك إلى إنكار حجّية العقل، وهذا أيضاً مسألة أُصولية يبحث عنها في باب الحجّة من أُصول الفقه.[٢]

و يظهر من كلمات بعضهم أنّ الأحكام العقلية حجّة في البديهيات دون النظريات، ولعلّه يرجع إلى أنّ العقل لا يتمكّن من التعرّف على جهات حسن الأفعال وقبحها كلّية وتامّة، ولا يصل إلى مناطات الأحكام الشرعية كذلك، وهذا لا يقول به أحد من العدلية أيضاً. قال صاحب الهداية: فيما حكى كلام الفاضل الجزائري: «إنّه نصّ على أنّ ما كان من البديهيات يمكن الاستناد فيه إلى العقل وانّه الحجّة فيه، وما كان من النظريات لا يصحّ الاستناد فيه إلى العقل أصلاً، فيرجع ما ذكره بانحصار المدرك في غير ضروريات الدين بالأخبار المأثورة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام».[٣]

---

١. المصدر نفسه، نقلاً عن المحدث الاستر آبادي، والفاضل الجزائري، وصاحب الحدائق، ومن تبعهم.

٢. لاحظ أُصول الفقه للعلاّمة المظفر، ج١، ص ٢٣٥.

٣. هداية المسترشدين، ص٤٣٢.

ملاكات الحسن والقبح في الأفعال

قضايا الحسن والقبح بين الشهرة واليقين

من الأبحاث المهمّة في مسألة الحسن والقبح تبيين ملاكات الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بين العدلية والأشاعرة، وأيضاً التحقيق حول قضايا الحسن والقبح من حيث الشهرة واليقين. فقد اختلفت كلمة الباحثين فيه، فنقول:

الف. ملاكات الحسن والقبح

قد تبيّن ممّا تقدّم أنّ الحسن والقبح في موضوع النزاع يتعلق بالأفعال الصادرة عن فاعل عاقل مريد، وهي التي يمدح فاعلها أو يذم عليها، وتبيّن أيضاً أنّ المقصود من العقل في المسألة، هو العقل العملي، ولا شكّ أنّ العقل في أحكامه وإدراكاته في مجالي النظر والعمل غير مجازف، بل تابع لملاكات عقلانية في نفس الأمر، وللمحقّقين في هذا المجال نظريات وآراء نبحث عنها في هذا الفصل.

١. المصالح والمفاسد النوعيّتان

الرأي المشهور عند المحقّقين من علماء الإسلام هو أنّ الملاك في أحكام العقل العملي في التحسين والتقبيح هو المصالح والمفاسد النوعيتان، فحكمه بحسن العدل لغاية تحصيل مصلحة نوعية في المجتمع البشري، وحكمه بقبح

الظلم للتحرّز عن مفسدة كذلك ومن هذا القبيل حكمه بحسن الصدق وأداء الأمانة، والوفاء بالوعد، وشكر النعمة، وقبح الكذب، والخيانة، ونقض العهد، وكفران النعمة ونظائرها.

نجد هذا الرأي في كلمات الشيخ الرئيس على وجه الإجمال، وفي كلمات المحقّق الطوسي بوجه واضح، فالشيخ وصف قضايا الحسن والقبح بـ «الآراء المحمودة» و«التأديبات الصلاحية» يعني الآراء التي يحمدها الجمهور ويتضمّن صلاح المجتمع البشري، قال المحقّق الطوسي ـ شارحاً كلام الشيخ ـ «ومنها أي المشهورات، كونه مشتملاً على مصلحة شاملة للعموم، كقولنا: العدل حسن».[1]

و ممّن وافق هذا الرأي وقام بإيضاحه هو الشيخ محمد الحسين الغروي الإصفهاني مؤلف «نهاية الدراية» حيث قال: «إنّ اقتضاء الفعل المحبوب والفعل المكروه للمدح والذم على أحد نحوين: إمّا بنحو اقتضاء السبب لمسبّبه، والمقتضى لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية.

فالأوّل: فيما إذا أساء إنسان إلى غيره فإنّه بمقتضى ورود ما ينافره عليه وتألّمه منه ينقدح في نفسه الداعي إلى الانتقام منه، والتشفّي من الغيظ الحاصل بسببه بذمّه وعقوبته، فالسببية للذّم هنا واقعية وسلسلة العلل والمعلولات مترتّبة واقعاً.

والثاني: فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح والذم حفظ النظام وبقاء النوع بلحاظ اشتمال العدل والإحسان على المصلحة العامة، والظلم والعدوان على المفسدة العامة، فتلك المصلحة العامة تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها، وتلك المفسدة تدعو إلى الحكم بذمّ فاعل ما يشتمل عليها، فيكون هذا التحسين والتقبيح من العقلاء موجباً لانحفاظ النظام ورادعاً عن الإخلال به.

---

١. شرح الإشارات، ج١، ص ٢٢٠ـ٢٢١.

و ما يناسب الحكم العقلائي الذي يصحّ نسبته إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثاني، دون الأوّل الذي لا يناسب الشارع، بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء، وهو الذي يصحّ التعبير عنه بالتأديبات الصلاحية، فإنّ الحكم بالمدح والذم على العدل والظلم موجب لما فيه صلاح العامة دون المدح والذم المترتّب عليهما لداع حيواني، فإنّهما لا تترتب عليهما مصلحة عامة، ولا تندفع بهما مفسدة عامة.

فالاقتضاء بهذا المعنى ليس محل الكلام وثبوته وجداني، والاقتضاء بالمعنى الثاني هو محلّ الكلام بين الأشاعرة وغيرهم، وثبوته منحصر في الوجه المشار إليه مراراً، من أنّ حفظ النظام وبقاء النوع المشترك بين الجميع محبوب للجميع، وخلافه مكروه للجميع، وهو يدعو العقلاء إلى الحكم بمدح فاعلٍ ما فيه المصلحة العامة، وذمّ فاعلٍ ما فيه المفسدة العامة».[1]

وهذا أيضاً مختار العلاّمة الطباطبائي في بعض كلماته، إذ قال: «فالعدل حسن، والإحسان إلى مستحقّه حسن، والتعليم والتربية والنصح وما أشبه ذلك في مواردها حسنات، والظلم والعدوان وما أشبه ذلك سيّئات قبيحة، لملائمة القبيل الأوّل لسعادة الإنسان أو لتمتّعه التّام في ظرف اجتماعه، وعدم ملائمة القبيل الثاني لذلك».[2]

والمحصّل من هذه النظرية أمران:

أحدهما: أنّ الملاك لتحسين العقل وتقبيحه بالنسبة إلى الأفعال الصادرة عن فواعلها العاقلة المريدة، هو المصالح والمفاسد النوعيتان.

ثانيهما: أنّ الوجه في كون رعاية المصالح والمفاسد ملاكين لأحكام العقل في مجال التحسين والتقبيح هو أنّها جميلة محبوبة لكلّ عاقل، والجميل مطلوب بنفسه.

---

١. نهاية الدراية، ج٢، ص ١٢٥.

٢. الميزان في تفسير القرآن، ج٥، ص ١٠.

إشكالات وأجوبتها

وقد أورد على النظرية إشكالات بعضها راجعة إلى الأمر الأوّل، وبعضها إلى الأمر الثاني، ولكنّها غير واردة عليها فيما نحسب، فلنذكرها مع أجوبتها:

الإشكال الأوّل: هذا الملاك، غير شامل لأفعاله تعالى، إذ أفعاله سبحانه كما تشتمل على المصالح النوعية الكلية كذلك تتضمّن المصالح الشخصيّة الجزئية.

والجواب: أنّ المصالح الكلّية النوعية لا تصادم المصالح الشخصية، نعم قد تصادم المنافع والأغراض الفردية، ولكنّ المصلحة أمر وراء المنفعة، وإن شئت قلت: المصالح النوعية ربّما تصادم المصالح الفردية الموقتة وأن تؤدي إلى مصالح الأشخاص مآلاً، وهذا موجود بعينه في القوانين الإلهية، مثل الزكاة والخمس والجهاد ونحوها.

الإشكال الثاني: الحسن والقبح بذلك الملاك يصير عقلائياً لا عقلياً، وموضوع النزاع هو الثاني دون الأوّل.

والجواب: أنّ العقلاء ليسوا إلاّ مجموعة من الأشخاص ذوي العقل واللّبّ، فما يحكمون به في مجال الحسن والقبح إنّما هو ناشئ عن عقليتهم ليس إلاّ، فلا فرق بين الحسن والقبح العقلي والعقلائي سوى اللفظ والعبارة.

الإشكال الثالث: هذا الملاك لا يلائم القول بذاتية الحسن والقبح كما هو المشهور عند القائلين بعقلية الحسن والقبح، إذ الذاتي مالا يعلّل، مع أنّ حسن الأفعال وقبحها معلّل بالمصالح والمفاسد في القول المشهور.[1]

والجواب: أنّ الذاتي الذي لا يعلّل هوالذاتي في باب الايساغوجي، وليس هذا معنى الذاتي في باب الحسن والقبح، وسيوافيك بيانه في الفصول القادمة.

الإشكال الرابع: أنّ الإنسان مجبول على حبّ الذات، وذلك يقتضي أن يؤثر

---

١. والإشكالات الثلاثة لشيخنا الأُستاذ آية الله السبحاني (مدّ ظلّه) . لاحظ كتاب الإلهيات، ج١، ص ٢٣٤ـ٢٣٦؛ وحسن وقبح عقلي (فارسي) ، ص ٣٤.

نفسه ومنافعه الشخصية على ما يصادمها، ومع ذلك كيف يدعى أنّ الإنسان يحبّ المصالح النوعية بمقتضى فطرته وجبلّته؟

وهذا الإشكال [1] ـ كما ترى ـ راجع إلى الأمر الثاني، والجواب عنه بوجهين:

١. لا ينحصر الوجه في كون المصالح النوعية محبوبة للعقلاء في كونها مركوزة في جبلّتهم وذاتهم، بل يمكن تفسيره بوجه آخر، وهو أنّ الإنسان مدني بالطبع، ولا مناص له من الإجتماع، ولا قوام للإجتماع إلاّ بأن يراعي كلّ فردحقوق غيره من بني جلدته، وهذا معنى رعاية المصالح النوعية.

٢. إنّ للإنسان في نفسه وروحه وجهة علوية إلهيّة تستحسن بها كلّ ما يرجع إلى الكمالات الوجودية المحمودة لدى الله سبحانه، ولا شكّ أنّ رعاية حقوق الأشخاص والقيام بمصالح المجتمع، من الغايات العالية لدى العقل والشرع.

رأينا في الموضوع

هذا الملاك ـ وإن أجبنا عمّا أورد عليه من الإشكالات ـ ليس بمقبول في نطاق بحث كلامي، وإن صحّ في نطاق علم الأخلاق، وذلك لأنّ معنى المصلحة والمفسدة بالقياس إلى الإنسان أنّ له حاجات وغايات كما أنّ له قوى واستعدادات، فيجب عليه رعاية العدل في إعمال قواه واستعداداته حتى يصل إلى غاياته ويقضي حاجاته قسطاً وعدلاً، فما كان من الأفعال ملائماً لأصل الاعتدال كان مصلحة، وما خالفه كان مفسدة.

ولا شكّ في بطلان المصلحة والمفسدة بهذا المعنى في حقّه تعالى، وأمّا المصلحة والمفسدة بمعنى كون أفعاله ـ تكويناً وتشريعاً ـ مشتملاً لمصالح العباد،

---

١. الإشكال يستفاد من المفكّر الإسلامي الشهيد الأُستاذ المطهري (رضوان الله عليه) راجع «نقدي بر ماركسيسم» (فارسي)، ص ٢٠٥.

فهـو يـرجع إلى وجـوب كـون أفعال الحكيـم ذات غـايـات عقلانيـة، وهـي من متفرّعات قاعدة الحسن والقبح لا نفسها.

والحاصل: أنّ الملاك في بـاب الحسن والقبـح في الأفعال يـرجع إلى قيـاس أفعال الفاعل إلى ذاته لا إلى غيره، والمصلحة والمفسدة بهذا الملاك تستدعي القوة والاستعداد، والحاجة والنقص وهي مستحيلية له سبحانه.

٢. الفطرة الإلهية

قد يفسَّر حسن الأفعـال وقبحها على ضوء الفطـرة الإنسانية الّتـي فطر الله الناس عليها، إذ الإنسـان ذو جهتين في نفسه وذاته، جهة دنيوية حيـوانية، وجهة متعالية إلهيّة، فله غرائز وميول حيوانيّة، ومتوخّيات معنوية متعالية، وهذا ما يجده الإنسـان ويحسّ بـه في ضميره وصميم ذاتـه، ويـدلّ عليـه نصوص دينيّـة، قـال سبحانه: ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ وقال: ﴿ثُمَّ أَنْشأْناهُ خَلْقاً آخَر﴾ وقال: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الّتي فَطَـرَ النّاسَ عَلَيْهـا﴾ وقال: ﴿وَنَفْسٍ وَ مٰـا سوّاهـا*فَأَلْهَمَهٰـا فُجُورَهٰـا وَ تَقْواها﴾.

ففي تعليق الإلهام على عنـواني فجور النفس وتقـواها، دلالة على أنّـه تعالى عـرّف الإنسان صفـة فعله من تقـوى أو فجور، وراء تعـريفه متـن الفعل بعنوانـه الأوّلي المشترك بين التقوى والفجور، كما أنّ تفريع الإلهام على التسوية إشارة إلى أنّ إلهام الفجور والتقوى من تكميل تسوية النفس ومن نعوت خلقتها»[١].

وعلى هذا فكلّ فعلٍ وافـق الجانب العلوي من روح الإنسان وفطـرته الإلهية كان حسنـاً، وما خالفـه كان قبيحـاً، وهذا الرأي مختـار المفكر الإسلامـي الشهيد المطهري[٢]، ووافقه على ذلك شيخنا الأُستاذ المحقّق السبحاني.[٣]

أقول: هذا الملاك في تفسير أفعال الإنسان في مجال الحسن والقبح صحيح

---

١. لاحظ الميزان، ج٢٠، ص ٢٩٨.

٢. نقدي بر ماركسيسم (فارسي)، ص ٢٠٧ـ٢٠٨.

٣. الإلهيات، ج١، ص ٢٣٩.

نافذ، وأرجح من الملاك السابق، لأنّه كما يفسّر الخلقيات الإجتماعية كالإحسان والعدوان ونحوهما، يفسرّ أيضاً الخلقيات الفردية كالصبر والقناعة والحرص والحسد ونحو ذلك، لكنّه غير صحيح في علم الكلام، إذ لا يتصوّر الجانب العلوي والسفلي في حقّه سبحانه، وأمّا الجانب العلوي بمعنى الكمال الوجودي فهو يرجع إلى الملاك الثالث وهو:

٣. الكمال والنقص الوجوديان

قد ثبت في الحكمة الإلهية، أنّ الوجود هو الأصل الذي تنشأ منه الآثار الحقيقية، وأنّه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة حسب الكمال والنقص، والشدّة والضعف، يقول الحكيم السبزواري:

مراتباً غنا وفقراً تختلف كالنور حيثما تقوّى وضعف

و أضعف المراتب ما لا حظّ له من الفعلية إلاّ فعلية القوّة، فهي قوّة صرفة، وأقواها ما هو وجود صرف لا يشوبه قوّة وفقدان، وهو الواجب الوجود بالذات تعالى وتقدّس، وبين المرتبتين سلسلة من المراتب متنازلة ومتصاعدة.

وقد تقرر أيضاً ثبوت سنخية ومناسبة وجودية بين الفعل وفاعله والأثر ومؤثّره، وإليه يشير قوله سبحانه: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شٰاكِلَتِهِ﴾ ، فلكلٍّ مرتبة وجودية أثرها المناسب لها كمالاً ونقصاً، ولا شكّ أنّ الكمال مطلوب بنفسه، وبغية كل طالب.

والإنسان يجد من صميم ذاته أنّه طالب لمراتب من الكمال فوق ما يشاهد في عالم المادّة، فهو ـ على حدّ تعبير القرآن الكريم ـ كٰادِح إِلىٰ رَبِّـهِ كَدحاً [١] ويطلب لقاء الله سبحانه، ولا ثمن له إلاّ الجنّة، ولا يحصل له ذلك إلاّ بالكدح والسعي. ﴿وَ أَنْ لَيْسَ لِلإِنْسانِ إِلاّ ما سَعىٰ * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوفَ يُرىٰ﴾ .[٢]

---

١. اقتباس من الآية الكريمة: ﴿يا أَيُّها الإِنسانُ إِنَّكَ كادِحٌ إِلىٰ رَبِّكَ كَدحاً فَمُلاقيه﴾ (الإنشقاق/ ٦).
٢. النجم/ ٣٩ـ٤٠.

وعلى ضوء ذلك فكلّ فعلٍ وقع في طريق الكمال وبلغ بالإنسان إلى مطلوبه المتوخّى كـان حسناً، وما خالف ذلـك كان قبيحاً، وهذا الملاك كما يكـون شاملاً لجميع الخلقيـات المتعلّقـة بالإنسـان في جميع المجـالات، كذلـك يصلح لتفسير الحسن في أفعاله تعالى، فإذ هو جميل في ذاته جميل في أفعاله، فوجوب وجوده يدل على عدله وحكمته وإنّـه لا يفعل القبيح، فأفعاله في غايـة الحسن والإتقان، قال المحقّق الطوسي: «واستغناؤه وعلمه يدلاّن على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى» [١]، وقال أيضاً: «ووجوب الوجود يدلّ على سرمديته ـ إلى أن قال: ـ والحكمة». [٢]

تذييل

قد عرفـت ـ في الفصل السابق ـ أنّ المشهـور أنّ الأشاعرة يوافقـون العدلية في الحســن والقبح العقلي بمعنـى الكمال والنقـص، ويخالفـونهم في كـون الفعـل بحيث يمدح فاعله عليه أو يذم، ويثاب عليه أو يعاقب.

يلاحظ عليه: أنّ العقل غير مجازف في أحكامه وتـابع لملاكات حقيقية، ولا تخلو عـن إحدى الملاكـات المتقدمـة أو ما يشـابهها، وأُولاهـا راجعة إلى مـوافقة الغرض والمصلحة ومخالفتها، وثانيتها إلى الملائمة للطبع وعدم الملائمة له (أعني: الطبع العلـوي لا السفلي)، وثـالثتها إلى الكمال والنقص الـوجـوديين، فالالتـزام بعقليـة الحسن والقبح فيهـا يوجب الالتـزام بها في المعنى المتنـازع فيه، وإلاّ يلـزم الانفكاك بين السبب والمسبب، والغاية وذي الغاية، وهو مستحيل بالضرورة.

وفي كلمات المحقّق الـلاهيجـي إشـارات إلى ما ذكـرنـاه، فإنّـه بعـد بيـان إطلاقات الحسن والقبح ومعانيها الثلاث (الكمال والنقص، والمصلحة والمفسدة، والمدح والـذم) وأنّه لا نـزاع لـلأشـاعرة في الموردـين الأوّلين قال: «صفـة الكمال والنقص، وموافقة الغرض ومخالفته إذا كـان من صفات الأفعال الاختيارية فترجع

١. كشف المراد، المقصد الثالث، مبحث الأفعال.

٢. كشف المراد، المقصد الثالث، مبحث الصفات.

إلى المدح والذم، والمدح والذم إذا كان أعم ممّا يصدر من الله تعالى وعقلاء البشر كان شاملاً للثواب والعقاب الأُخرويين، إذ استحقاق الثواب والعقاب يؤولان إلى استحقاق المدح والذم».[١]

وقال أيضاً: «الموافقة للغرض في مورد العدل مثلاً جهة الحسن لا معناه، إذ معنى الحسن هو استحقاق المدح والجزاء، والثواب الأُخروي من مصاديقه، لأنّ استحقاق الجزاء أعمّ ممّا يكون من جانبه تعالى أو من جانب الخلق».[٢]

و ممّن صرّح بذلك الحكيم السبزواري حيث قال: «كون الإحسان مثلاً حسناً بمعنى كونه صفة كمال، ومعناه استحقاق فاعله المدح ومن جملته مدح الله تعالى واستحقاق ثوابه، فإذا اعترفتم بعقلية حسن الإحسان وممدوحية فاعله عند العقل بمعنى صفة الكمال أو موافقة الغرض، لزمكم الاعتراف بعقليته بمعنى ممدوحية فاعله عند الله تعالى، إذ كلّ ما هو ممدوح أو مذموم عند العقل الصريح بالضرورة أو بالبرهان الصحيح فهو ممدوح أو مذموم في نفس الأمر، وإلاّ لتعطّل العقل، ولتطرّق الطريقة السوفسطائية، وكلّ ما هو ممدوح أو مذموم في نفس الأمر فهو ممدوح أو مذموم عند الله، وإلاّ لزم جهله بما في نفس الأمر تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً».[٣]

* * *

ب. قضايا الحسن والقبح بين الشهرة واليقين

ذهب جمع من المحقّقين إلى أنّ قضايا الحسن والقبح من المشهورات الصرفة، وليست لها واقعية وراء الشهرة، فلا تكون من البديهيات السّت العقلية المبحوث عنها في المنطق، قال الشيخ الرئيس: «وأمّا الذايعات فهي مقدّمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إمّا شهادة الكل، مثل: " إنّ العدل

١. سرمايه ايمان (فارسي)، ص ٦٠.
٢. گوهر مراد، ص ٣٤٥، الطبع الجديد.
٣. شرح الأسماء الحسنى، ص ١٠٧.

جميل " وإمّا شهادة الأكثر، وإمّا شهادة العلماء، أو شهادة أكثرهم، أو الأفاضل منهم فيما لا يخالف فيه الجمهور.

وليست الذّايعات من جهة ما هي هي ممّا يقع التصديق بها من الفطرة، فإنّ ما كان من الذايعات ليس بأوّلي عقليّ».(١)

وقال أيضاً: «و ربّما خصّصناها [الآراء المحمودة] باسم الشُّهرة، إذ لا عُمدة لها إلاّ الشهرة، وهي آراء لو خُلِّي الإنسان وعقله المجرّد، ووهمه، وحسّه لم يقض بها طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حُكمنا أنّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه».(٢)

وقال المحقّق الطوسي في شرح كلامه: «كما أنّ المعتبر في الواجب قبولها [البديهيات السّت] كونها مطابقة لما عليه الوجود، فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة».(٣)

وقال المحقّق الإصفهاني: «المراد بأنّ العدل يستحقّ عليه المدح، والظلم يستحقّ عليه الذم، هو أنّهما كذلك عند العقلاء وبحسب تطابق آرائهم، لا في نفس الامر».(٤)

وهذا الرأي أيضاً مختار الشيخ المظفر في بحوثه في المنطق وأُصول الفقه، فذكر ملخّص كلام الشيخ والمحقّق الطوسي وتسلّم عليه.

وفي مقابلهم ثُلّة أُخرى قالوا: إنّ لقضايا الحسن والقبح جهتين: جهة الشهرة وتطابق الآراء عليها، وجهة الواقعية النفس الأمرية الّتي قد تطابقها وقد لا تطابقها، ومن هنا تنقسم إلى مشهورات حقيقية وغيرها، فيصحّ وصفها بالمشهورة والضروريّة معاً قال الحكيم اللاهيجي: «اعتبار المصلحة والمفسدة في الأحكام

١. النجاة، قسم المنطق، ص ٦٣.

٢. شرح الإشارات، ج١، ص ٢١٩ـ ٢٢٠، ووافقه على ذلك ابن سهلان في البصائر النصيرية، لاحظ ص ١٤٤ من الكتاب.

٣. نفس المصدر، ص ٢٢١.

٤. نهاية الدراية، ج٢، ص ١٢٥.

المذكورة[قضايا الحسن والقبح] لا ينـافي كونها ضرورية، إذ يصحّ أن تكون قضية واحـدة داخلـة في اليقينيات مـن جهة، وداخلـة في المقبـولات من جهـة أُخـرى، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل معاً، في كلٍّ بجهة».[1]

ووافقه على ذلك الحكيم السبزواري حيث قال: «القضية الواحدة يمكن أن تدخـل في اليقينيات والمقبولات مـن جهتين، فيمكن اعتبارهـا في البرهان والجدل باعتبارين».

وقال أيضاً: «إنّ هذه الأحكام من العقل النظـري بإعانة العقل العملي بناءً على أنّ فيها مصـالح العامّـة ومفاسدهـا، ولا بأس به كما لا يضرّ إعـانة الحس في حكم العقل النظـري ببداهة المحسوسـات، فإنّ البديهي مالا يتـوقف على النظر والفكر، و إن توقف على إحساس وتجربة ونحوهما».[2]

وهذا الرأي أيضاً مختار بعض المحقّقين المعاصرين.[3]

إيضاح وتحقيق

هذا الرأي هو المختار عندنـا ونقول في تحقيقه: «تنقسم الإدراكات الناشئة عن العقل العملي إلى بـديهية ونظريـة بنفس الدليل الـذي تنقسم إليهما إدراكات العقل النظري، وهو الاجتناب عن الـدور والتسلسل في مجال العلم والمعرفة، هذا والملاك الـذي ذكره الشيـخ لتميّز البـديهيـات عن غيرهـا موجـود في مثل قضيـة «العدل حسن»و «الظلـم قبيح»، وهو أن يتوهّـم الإنسان نفسه حصل في الـدنيا دفعة وهو بالغ عاقل، لكنّه لم يسمع رأياً ولم يعتقد مذهباً ولم يعاشر أُمّة، ولم يعرف سياسة، لكنّه شاهد المحسوسـات وأخذ منها الخيالات، ثمّ يعرض منها على ذهنه شيئاً ويتشكك فيه، فـإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد بـه، وإن لم يمكنه الشكّ

---

١. سرمايهٔ ايمان، ص ٦٠ـ٦٢. ٢. شرح الأسماء الحسنى، ص ١٠٧ـ١٠٨ (المتن والتعليقة).

٣. كشيخنا الأُستـاذ المحقّق السبحاني، والمحقّق الأُستـاذ مصباح اليزدي، لاحـظ حسن وقبح عقلي، ص٥٧ وآموزش فلسفه، ج١، ص ٢٣٣.

فهو ما يوجبه الفطرة».[1]

فنحن لا نشكّ في أنّ كلّ إنسان عاقل ـ على ما وصفه الشيخ ـ إذا عرض على ذهنه قضية حسن العدل وقبح الظلم، لا يشكّ في التصديق بهما، ووزان تصديقه بهما وزان تصديقه بأنّ الاثنين نصف الأربعة، وأنّ الكلّ أعظم من جزئه، ومن هنا كان إنكارها إنكاراً للبديهيات، وتُعدّ عند العقلاء سفسطة، يقول العلاّمة الحلّي: «إنّ من الأفعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل، كعلمنا بحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضارّ، فكلّ عاقل لا يشكُ في ذلك، وليس جزمه بهذا الحكم بأدون من الجزم بافتقار الممكن إلى السّبب، وإنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ــ إلى أن قال: ـ ومنكر الحكم الضروري سوفسطائي».[2]

هذا كلّه في أنّ قسماً من قضايا الحسن والقبح بديهي ضروري، وأمّا أنّ لها واقعية في نفس الأمر قد تطابقها فتكون صادقة وقد لا تطابقها فتكون كاذبة، فقد عرفت أنّها تابعة لملاكات حقيقية ثابتة، من كونها مشتملة على المصالح والمفاسد النوعية، وموافقة للفطرة أو غير موافقة لها، وكونها في سبيل الكمال الوجودي وعدمه بناءً على الملاكات التي سبق الكلام عنها، وهذه حقائق ثابتة في نفس الأمر تبتنى عليها قضايا العقل في الحسن والقبح في الأفعال.

نعم لو أُريد من الحسن والقبح نفس المدح والذمّ الحاصلين من العقل، أو الأمر والنهي الجائيين من الشارع، فلا واقعية لهما سوى تطابق الآراء وفي وعاء الاعتبار، لكن إذا لوحظت مبادئ ذلك المدح والذم والاعتبار وملاكاتها كان لها حظ وافر من الواقعية، ويمكن قياسها في ذلك إلى المفاهيم الفلسفية كالعلّية والمعلوليّة وغيرهما، فإنّها منتزعة من الحقائق الوجودية ونعوت لها، وإن لم تكن لها مصاديق مستقلة، وراء مصاديق المفاهيم الماهوية (المعقولات الأوّلية).

---

١. النجاة، قسم المنطق، ص ٦٢.

٢. نهج الحق وكشف الصدق، ص ٨٢ـ٨٣.

معنى الذاتي في باب الحسن والقبح

اختلفوا في أنّ الحسن والقبح هل ذاتيان للأفعال أو لا؟وعلى الأوّل، ما هو المراد من الذاتي في هذا المجال؟

نُسب إلى قدماء المعتزلة أنّهم كانوا قائلين بالذاتية، وعن بعض المتقدمين بعدهم أنّ الحسن والقبح لصفات حقيقية في الأفعال، وعن الجبّائي أنّ الحسن والقبح ناشئان من صفات إضافية تختلف بحسب الاعتبارات، ومنهم من قال بالتفصيل بين الحسن والقبح، فالقبح يرجع إلى صفة في الفعل دون الحسن.

قال الفاضل القوشجي: «ذهب الأوائل منهم إلى أنّ حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها يقتضيها، وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين إلى إثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقاً أي في الحسن والقبح جميعاً، وذهب أبو الحسين من متأخّريهم إلى إثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن، إذ لا حاجة إلى صفة محسِّنة له، بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبِّحة، وذهب الجُبّائي إلى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقاً، فقال: ليس حسن الأفعال وقبحها بصفات حقيقية فيهما، بل لوجوه إعتبارية وصفات إضافية يختلف بحسب الإعتبارات كما في لطمة اليتيم تأديباً وظلماً».[1]

وحكى القاضي عبد الجبار عن الكعبي (م٣١٧هـ) أنّه قال: «إنّ القبيح لوقوعه بصفة وعينه» والظاهر أنّه أراد الذاتية، والمختار عند عبد الجبار هو قول الجبائي حيث قال: «إنّ القبيح إنّما يقبح لوقوعه على وجه نحو كونه ظلماً».[2]

وهناك تفصيل آخر وهو القول بالذاتية في بعض الأفعال، وبالوجوه والاعتبارات في بعض آخر، قال الشيخ الأنصاري: «و قيل باختلاف الموارد، فربما يكون ذاتياً كما في الظلم والشرك وشكر المنعم والخضوع لوجهه الكريم، وربما

١. شرح التجريد للقوشجي، ص ٣٣٨، وشرح الأسماء الحسنى للسبزواري، ص ١٠٦.
٢. شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠٩ـ٣١٠.

يكون بالوجوه والاعتبار كما في التأديب والإهانة وغير ذلك، كما في اعتبار مطابقة العمل لقول الأعلم مثلاً، فإنّ هذه المطابقة ليست من العناوين المتّحدة مع الفعل في الخارج إلاّ إعتباراً».[1]

تقويم وتحقيق

إنّ الذاتي يقال على وجوه:

١. الذاتي في باب الايساغوجي، وهو المحمول الذي هو مقوِّم لذات الموضوع وماهيته، سواء كان تمام الذات كالنوع، أو جزءه كالجنس والفصل، ولا شكّ أنّ الحسن والقبح ليسا ذاتيين للأفعال بهذا المعنى، إذ أمارة الذاتي بهذا المعنى هي كون تصوّر الذات موقوفاً على تصوّر الذاتي، ومن الواضح أنّ تصور فعل من الأفعال لا يتوقف على تصوّر عنوانَي الحسن والقبح، وإلى هذا أشار الحكيم السبزواري بقوله: «وليت شعري كيف يكونان ذاتيين للمهيات وهي تعقل بدونهما، فإنّ الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي».[2]

٢. الذاتي في كتاب البرهان، وهو المحمول الذي يحمل على الموضوع بلحاظ ذاته في مقابل المحمول الغريب، وعرّفوه بما يؤخذ الموضوع أو أحد مقوّماته في حدّه.[3] وقد احتمل السبزواري أن يكون هذا المعنى هو المراد بالذاتي في باب الحسن والقبح، حيث قال: «ولعلّ مرادهم بالذاتي ما يقابل الغريب كما هو المستعمل في قولهم: العرض الذاتي للموضوع ما يلحقه لذاته» ثمّ ناقش فيه بقوله: «وليسا ذاتيَّين بهذا المعنى أيضاً كما لا يخفى».[4]

٣. المحمول الذي ينتزع من صميم الموضوع ويحمل عليه ويقال عنه «الخارج المحمول» أو «المحمول من صميمه» في مقابل المحمول بالضميمة،

١. مطارح الأنظار، ص ٢٤٤، ولاحظ أيضاً هداية المسترشدين، ص ٤٤٠.
٢. شرح الأسماء الحسنى، ص ١٠٨.
٣. لاحظ شرح الإشارات، ج١، ص ٥٨ـ٦٠، ومناهج الاستدلال للمؤلف، ص ١٣٣ـ١٣٥.
٤. شرح الأسماء الحسنى، ص ١٠٨.

وهذا كالأبيض بالنسبة إلى البياض، لا كالأبيض بالنسبة إلى الجسم، وكالإمكان بلحاظ الماهية، لا كالوجود بالقياس إليها، وقد احتمل المحقّق الإصفهاني أن يكون هذا المعنى هو المقصود بالذاتي في باب الحسن والقبح حيث قال: «وكأنّهم أرادوا أنّهما يثبتان لها بمجرّد ذواتها من غير انضمام شيء وراء الذات من صفة وجودية أو اعتبارية عدمية، نحو ثبوت الزوجية للأربعة حيث لا يفتقر ثبوتها لها إلى شيء وراء الذات».[1]

يلاحظ عليه: أنّ ملاحظة ذات الأفعال وماهيتها، غير كاف في انتزاع عنوانَي الحسن والقبح عنها، بل لابدّ في انتزاعهما من ملاحظة عناوين محسِّنة أو مقبِّحة كالعدل والظلم، والصدق والكذب وغيرها.

رأينا في الموضوع

الرأي المختار في الموضوع هو الذي نسب إلى الجُبائي من انّ حسن الأفعال وقبحها ناشئان عن وجوه واعتبارات طارئة لها، وهذا هو مختار عدّة من علماء الإمامية منهم الشيخ البهائي والحكيم السبزواري، قال الأخير: «إنّ الحق في النزاع الثاني من الذاتية وغيرها، قول الجُبّائي من كون الحسن والقبح لوجوه واعتبارات وإضافات كما اختاره الشيخ المحقق البهائي (قدس سرّه العزيز) في زبدة الأصول وحواشيه»[2].

ونزيده توضيحاً ونقول: إنّ العناوين المحسِّنة والمقبِّحة على نوعين:

١ـ ما هي بمنزلة العلّة التامّة لاتصاف الفعل بالحُسن والقبح، كعنوان العدل والظلم، فالفعل الموصوف بالعدل متصف بالحسن مطلقاً، والفعل الموصوف بالظلم متصف بالقبح كذلك.

٢ـ ما تكون بمنزلة المقتضي لذلك، بحيث لولا المعارض لاتّصف الفعل بالحسن أو القبح، ومع وجود المعارض لم يتصف بهما،وهذا كعنوان الصدق

---

١. هداية المسترشدين، ص ٤٤٠.	٢. شرح الأسماء الحسنىٰ، ص ١٠٨.

والكذب، فالصدق حسن لو لم يؤدي إلى مفسدة عظيمة، والكذب قبيح ما لم يترتب عليه مصلحة أهم.

وعلى ضوء ذلك، فالحسن والقبح ذاتيان للأفعال بلحاظ العناوين المحسِّنة والمقبِّحة التي هي من القسم الأوّل، وغير ذاتيين بلحاظ ما عداها، وهذا ما يظهر من المحقق الشيخ محمد الحسين الغروي في نهاية الدراية حيث قال: «المراد بذاتية الحسن والقبح كون الحكمين عرضيا ذاتيا، بمعنى انّ العدل بعنوانه، والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذم من دون لحاظ اندارجه تحت عنوان آخر، بخلاف سائر العناوين، فانّها ربّما تكون مع حفظها معروضاً لغير ما يترتب عليه لو خلّي ونفسه، كالصدق والكذب فانّهما مع حفظ عنوانهما في الصدق المهلك للمؤمن، و الكذب المنجي للمؤمن يترتب استحقاق الذم على الأوّل بلحاظ اندراجه تحت الظلم على المؤمن، ويترتب استحقاق المدح على الثاني لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن، وان كان لو خُلّي الصدق والكذب ونفسهما يندرج الأوّل تحت عنوان العدل من القول، والثاني تحت عنوان الجور، فضلاً عن سائر الأفعال التي في نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم» [١].

ويمكن إرجاع التفصيل الذي حكاه الشيخ الأنصاري إلى التحقيق الذي عرفته، وهو الذي اختاره الشيخ نفسه ونسبه إلى جمهور الإمامية، فقال: «هذا هو الحق الحقيق بالتصديق الذي لا محيص عنه، ولعلّ هذا ما ذهب إليه الإمامية بأجمعهم على حسب ما يظهر من موارد كلماتهم ومطاوي تحقيقاتهم، ولهذا تراهم لا يلتزمون بالنسخ في جميع الأحكام، كما صرّح بذلك الشيخ في العدّة، والعلاّمة في النهاية، وجماعة من متكلمي الإمامية كما لا يخفى على المتتبع» [٢].

هذا، وأمّا القول بأنّ الحسن والقبح في الأفعال ناشئان من صفات حقيقية لها، فلم نتحقق معناه، إذ الحقيقي مقابل الاعتباري، وهو يصدق على صفات مثل

---

١. نهاية الدراية، ج٢، ص ٨ ـ ٩.

٢. مطارح الأنظار، ص ٢٤٤.

القيام والقعود، والسرعة والبطء، والأكـل والشرب، والضحك والبكاء وغيرها من عناوين الأفعال، ومن الواضح انّها ليست علّة لاتصاف الأفعال بالحسن والقبح، ومن هنا فسّر الحقيقـي بالصفات اللازمة، في مقـابل المفارقة منها، قـال صاحب هداية المسترشديـن: «والظاهر انّ المراد بالصفات الحقيقية هـي الصفات اللازمة دون المفارقة في بعض الأفعال دون البعض على ما يقول به القائل بالاعتبارات، إذ مـن البيّن انّ حمل الصفـات الحقيقيـة على معنـاه المعـروف ممّـا لا يعقـل كما لا يخفى»[1].

ويلاحظ عليه: انّ لازمه امتناع النسخ في الأحكام الشرعية، أو المفروض انّ الحسن أو القبح (الوجوب والحرمة) ناشئان من صفة لازمة للفعل غير مفارق عنه في حال، والحكم في وجوده وعـدمه تابع لملاكه وعلّته، كما انّ لازمـه عدم اتصاف الكذب ـ مثلاً ـ بالحسن مطلقـاً، مـع انّ الكذب الذي يترتب عليه مصلحة أهم متصف بالحسن عندهم.

لا يقال: انّ الكـذب قبيح مطلقـاً، إلاّ ان ترك المصلحـة الأهم أقبـح منه، فيجب ارتكاب أقل القبيحين تخلّصاً عن ارتكاب الأقبح.

إذ هذا في الحقيقـة يرجع إلى القول بـالوجوه والاعتبارات، قـال السبزواري: «الكذب في هـذه الصورة واجـب، وكل واجب لا بـد له مـن جهة محسِّنـة، فكان حسنـاً بـالنسبـة إلى التخليـص (تخليـص النبـي مثـلاً) فـآل الأمـر إلى الـوجـوه والاعتبارات»[2].

---

١. هداية المسترشدين، ص ٤٤٠.

٢. شرح الأسماء الحسنى، ص ١٠٨.

أدلة العدلية
على التحسين والتقبيح العقليين

للقائلين بـالتحسين والتقبيح العقليين أدلّـة من العقـل والنقل مـذكورة في مسفوراتهم الكـلامية وغيرهـا، ونحن نختـار منها وجـوهاً ونبحـث عنها في هـذا الفصل:

الف. الأدلّة العقلية

نبحث أوّلاً عن أدلّتهم العقلية وهي كثيرة جمعها العلاّمة الحلي في كتابه «نهج الحق»، أتقنها وأوضحها ما يلي:

١. الالتزام بالحسن والقبح عند منكري الشرائع

ممّـا يدلّ على أنّ الأفعـال متّصفة بـالحسن والقبـح قبل الشرع، وأنّ العقـل يدرك ذلك في بعض الأفعال على وجه الاستقـلال، أنّ هناك أفعالاً يحكم بحسنها أو قبحها عنـد جميع العقلاء، سـواء في ذلك أصحاب الشرائع السماويـة وغيرهم حتى المنكريـن للخالق سبحانـه، فنراهم يحكمون بحسـن العدل والصدق وأداء الأمانـة والوفاء بالـوعد، وجزاء الإحسان بـالإحسان، ونحوها، ويقبّحـون الظلم، والكـذب، والخيانـة، وخلف الـوعـد وجزاء الإحسـان بـالإساءة ونحـوها. ومـن الواضـح أنّ عموميّة الحكـم تابع لعمـوميّة ملاكـه ودليله، وليس ذلـك إلاّ العقل والفطرة المشتركين بين جميـع عقلاء البشر، فإليك نماذج مـن عبارات المتكلّمين في

هذا المجال.

قال أبو إسحاق النوبختي: «ولا يستند إلى الشرع لاستقباح الجاهلية له، فلابدّ من العقل».[١]

وقال المحقّق الطوسي: «وهما عقليان، للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع».[٢]

وقال المحقّق البحراني: «فإنّ الكفّار كالبراهمة وغيرهم مع إنكارهم للشرائع يحكمون بذلك».[٣]

وقال العلاّمة الحلّي: «لو كان الحسن والقبح شرعيَّين لما حكم بهما من ينكر الشرائع، والتالي باطل، فإنّ البراهمة بأسرهم ينكرون الشرائع والأديان كلّها، ويحكمون بالحسن والقبح، مستندين إلى ضرورة العقل في ذلك».[٤]

هذا الدليل ليس إلزامياً جدلياً، بل برهاني، إذ بناءه على واقعيةٍ هي التزام جميع العقلاء بحسن بعض الأفعال وقبح بعض آخر، ولا ينافي ذلك كونها من القضايا المشهورة، لما عرفت أنّ الشهرة لا تنافي الصدق، فلها حيثيتان: الشهرة والصدق. وقد اعترف بذلك صاحب المواقف حيث قال: «ثمّ للمعتزلة طريقان حقيقيان، أحدهما أنّ الناس طُرّاً يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار...».[٥]

وقد يناقش في الدليل بأنّ جزم العقلاء بالأُمور المذكورة بمعنى الملائمة

---

١. الياقوت في علم الكلام، ص ٤٥، ط مكتبة المرعشي بقم، وأنوار الملكوت، ص ١٠٤، ط منشورات الرضي بقم.

٢. كشف المراد، ص ٢٣٥، ط مكتبة المصطفوي، بقم.

٣. قواعد المرام، ص ١٠٤، ط مكتبة المرعشي.

٤. نهج الحقّ وكشف الصدق، ص ٨٣، ط دار الهجرة.

٥. المواقف في علم الكلام، ص ٣٣٦، ط دار الكتب، وشرح المواقف، ج٨، ص ١٩٢.

والمنافرة، أو صفة الكمال والنقص مسلّم، وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع».[1]

والجواب عنه واضح بما عرفت في الفصول المتقدمة، من أنّ الثواب والعقاب الأُخرويّين لا يختلفان مع المدح والذمّ عند العقلاء، بل حقيقتهما واحدة وهي الجزاء بالخير أو بالسوء، فإن كان ذلك من العقلاء يسمّى مدحاً أو ذمّاً، وإن كان من الله يسمّى ثواباً وعقاباً، هذا من جانب، ومن جانب آخر قلنا إنّ حكم العقل باستحقاق الفاعل للمدح أو الذم ليس جزافاً وبلا ملاك، ويرجع ذلك إلى الكمال والنقص، أو المصلحة والمفسدة، أو ما يشابه ذلك من الجهات المحسِّنة أو المقبِّحة لدى العقل.

وهاهنا إشكال آخر وهو أنّ من المحتمل جدّاً أن تكون هذه الأحكام العقلائية العامة ناشئة من تعاليم الأنبياء والهداة الإلهيين. إذ **﴿مَا مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا وَ قَدْ خَلا فيهَا نَذيرٌ﴾**[2] فعموميتها ليست كاشفة عن كونها نابعة من العقل والفطرة.

والجواب عنه: أنّ بعثة الأنبياء كانت لغرض إيثار الحقائق المكنوزة في العقول، وتجديد الميثاق الفطري الواقع بين الإنسان وربّه، يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «و اصطفى سبحانه من ولده أنبياء أخذ على الوحي ميثاقهم، وعلى تبليغ الرسالة أمانتهم، لما بدّل أكثر خلقه عهد الله إليهم، فجهلوا حقّه، واتّخذوا الأنداد معه، واحتالتهم الشياطين عن معرفته، واقتطعتهم عن عبادته، فبعث فيهم رُسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول...».[3]

---

١. لاحظ شرح المواقف، ج٨، ص ١٩٢، وشرح المقاصد، ج٤، ص ٢٩١، وشرح التجريد للفاضل القوشجي، ص ٣٣٨، ودلائل الصدق، ج١، ص ٣٦٦، نقلاً لكلام الفضل بن روزبهان الأشعري.

٢. فاطر/ ٢٤.

٣. نهج البلاغة، الخطبة الأُولى.

ثمّ لم تكن دعوتهم منحصرة في تلك الأُصول الكليـة التي توافق عليها جميع العقلاء بـل دعوا إلى أحكام وسنـن غيرها متعلّقـة بشؤون حياتهم المختلفـة، ومع ذلك ليست هي من الأحكام المقبولـة بل ولا المعروفة عند الجميع، والسرّ في ذلك أنّ الأحكام المتعلّقة بـأفعال الإنسان على قسمين: قسم يستقلّ العقل في الـوقوف عليه، وقسم ليس كذلك، كما أنّ القسم الأوّل أيضاً على نوعين؟ ما هو بديهي عند العقل وما ليس كذلك.

أضف إلى ذلك أنّ مـن الناس من لم يـؤمن بشريعـة سماوية أصـلاً، وأنكر بعثة الرسل الإلهيين رأساً كالبراهمة، كما أنّ منهم من أنكر صانع الكون فضلاً عن الأنبيـاء وتعاليمهم السماويـة، مع أنّ الجميـع مشتركون في الحكم بحسـن بعض الأفعال وقبح بعض آخر منها، فلا مناص من مُبْدئ مشترَكٍ بين الكل، وليس إلاّ قضاء العقل البديهي.

٢. لزوم إنكار الحسن والقبح مطلقاً

احتجّت العدلية على الحسن والقبح العقليَّين بأنّ إنكار ذلك يستلزم إنكار الحسن والقبح مطلقاً، قال المحقّق الطوسي: «ولانتفائهما مطلقاً، لو ثبتا شرعاً».[1]

الحجّة ـ كما ترى ـ صيغت على غرار قياس استثنائيّ يستدلّ فيه على بطلان المقدَّم، ببطلان التالي، نظير قـوله سبحانه: ﴿لَوْ كانَ فِيهِمَا آلِهَـةٌ إِلاّ اللهُ لَفَسَدَتا﴾ (الأنبياء/ ٢٢) وبطـلان التالي (انتفاء الحسن والقبح مطلقـاً) بوضوحـه غنيّ عن البيان، فالعمدة فيه هي بيان الملازمة بين المقدم والتالي فنقول:

إنّ من الأفعال القبيحـة: الكذب واللّغو والعبث، فإن كان القبـح ثابتاً لها قبل ورود الشرع، يصحّ لنا أن نحكم بحسن ما ورد في الشريعة وقبح ما ورد فيها،

---

١. كشف المراد، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة الأُولى.

إذ الوارد في الشريعة إمّا إخبار أو إنشاء، فـأخذاً بقبح الكذب نحكم بأنّ ما أخبر الشارع بحسنه حسـن، وما أخبر بقبحه قبيح، وقضاءً لقبـح اللّغو والعبث نحكم بأنّ أوامـر الشارع ونـواهيه ــ نقصد المولـوية والجدية منها ــ كاشفـة عن حسن متعلّقاتهاوقبحها.

وأمّا لو لم يكـن قبح الكذب واللّغو والعبث ثـابتاً قبل الشرع لا نستطيع أن نحكم بحسـن فعل أو قبحـه مطلقـاً، وذلك لاحتمال الكـذب واللّغـو في إخبـار الشارع وإنشـائه، حتى لو أخبر بأنّه لا يكـذب في أخباره ولا يلغو في إنشـاءاته، جاز التشكيك في صدق هذا الخبر أيضاً، فرفض هذا الاحتمال والجزم بعدم تطرّق الكذب واللّغو في سـاحته سبحانه رهن حكم العقل بقبح الكـذب واللّغو، وتنزّه الحكيم تعالى عن فعل القبيح.

وأجاب عنه بعض الأشاعرة بأنّا لا نجعل الأمر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد مـا ذكرتـم، بل نجعل الحسـن عبـارة عن كـون الفعل متعلّق الأمـر والمدح، والقبح عن كونه متعلّق النهي والذم».[1]

يلاحظ عليه: أنّ مجرّد وقوع الفعل متعلّق الأمر والمدح لا يدل على حسنه كما أنّ صرف وقوعه متعلّقاً للنهي والذم لا يـدلّ على قبحه، بل يتوقف ذلك على نفي احتمال صدور العبث والهزل عـن الشارع، وهذا رهن الحكـم بقبح العبث والهزل أوّلاً، وتنزّه الشـارع الحكيم عن القبيح ثـانياً، ولا سبيل إلى ذلك إلاّ بـالاعتراف بأنّ العقل يستقلّ بـالحكم بذلـك، وأمّا لو تـوقف ذلك على إخبـار الشارع نفسـه لزم الدور المحال.

٣. لزوم إنسداد باب معرفة النبيّ

لا شكّ أنّ إتيان أنبياء الله تعالى بالإعجاز كـان هو العمدة في معرفة الناس

١. شرح المقاصد، ج٤، ص ٢٩٢، شرح التجريد للقوشجي، ص ٣٣٩.

صدق مقالتهم، وذلك موقوف على مقدمة عقلية واضحة، وهي أنّ إعطاء المعجز للكاذب في دعوى النبوة قبيح على الله سبحانه، وهو منزّه عن فعل القبيح، فلو رفضنا ذلك وجوّزنا تجهيز المتنبّئ الكاذب بالإعجاز، لانسدّ باب معرفة النبوة، وهذا ما عناه العلاّمة الحلّي بقوله:

«لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير، لما قبح من الله شيء، ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزة على يد الكذّابين، وتجويز ذلك يسدّ باب معرفة النبوّة، فإنّ أيّ نبيّ أظهر المعجزة عقيب ادّعاء النبوّة، لا يمكن تصديقه، مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوّة».[١]

وأجاب عنه الفضل بن روزبهان: «بأنّ عدم إظهار المعجزة على يد الكاذبين ليس لكونه قبيحاً عقلاً بل لعدم جريان عادة الله الجاري مجرى المحال العادي بذلك، فالعلم العادي حاكم باستحالة هذا الإظهار، فلا ينسد معرفة النبوّة».[٢]

يلاحظ عليه: أنّ العلم تارة يطلق ويراد منه اليقين، وهذا لا يحصل إلاّ بالاستناد إلى أُصول عقلية قطعية، وأُخرى يراد منه الظن الراجح، وقد يسمّى علماً عادياً، وهذا يحصل من مشاهدة وقوع أمر على سبيل التكرر من غير أن يستنبط ما هو علّة لذلك، ومرجعه إلى الاستقراء الناقص، وهو لا يفيد القطع واليقين، ولا ينفي احتمال الخلاف، ومثل هذا لا يكون سنداً لمعرفة النبوّة الّتي عليها مدار الشريعة. هذا مضافاً على أنّ الاستقراء في مسألة النبوّة لا يتصور في حقّ أوائل الأنبياء والأُمم.

١. نهج الحق، ص ٨٤.
٢. دلائل الصدق، ج١، ص ٣٦٨.

ب. الأدلّة النقلية

إنّ هناك طائفة من الآيات القرآنية تدلّ بظاهرها على عقلية الحسن والقبح نأتي بنماذج منها:

١. قوله سبحانه: ﴿وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَ اللهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ ما لا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف/ ٢٨).

المستفاد من ظاهر الآية أنّ الكافرين كانوا يفعلون القبائح مع اعترافهم بقبحها، ولكن كانوا يعتذرون بأنّ الله أمرهم بذلك، فيبطل القرآن مقالتهم بأنّ الله لا يأمر بالفحشاء، فظاهر صدر الآية أنّهم كانوا معترفين بقبح أفعالهم في حين إنكارهم للرسالة، فما كان اعتقادهم ناشئاً من الشرع كما أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ اللهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ﴾ هو أنّ ما هو فحشاء في نفسه لا يأمر به الله لا أنّ الله لو أمر بها لم يكن فحشاء.[1]

وقد تسلّم دلالة الآية على عقلية الحسن والقبح، الشيخ محمد عبده، حيث قال: «هذا القول تكذيب لهم من طريقي العقل والنقل، أمّا الأوّل فتقريره أنّ هذا الفعل لا خلاف بينكم وبيننا في أنّه من الفحشاء، والله منزّه بكماله المطلق الّذي لا شائبة للنقص فيه أن يأمر بالفحشاء، وإنّما الذي يأمر بها هو الشيطان الذي هو مجمع النقائص، كما قال تعالى في آية أُخرى: ﴿الشَّيْطانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشاءِ﴾ وهذا حجّة على من ينكر الحسن والقبح في الأحكام الشرعية لأجل مخالفة من توسّعوا في تحكيم العقل في ذلك».[2]

وقد ناقش البيضاوي (م٦٨٥هـ) في الاستدلال بالآية على القبح العقلي

١. الميزان في تفسير القرآن، ج٨، ص ٥٩.

٢ تفسير المنار، ط دار المعرفة، ج٨، ص ٣٧٤.

بقوله: «لا دلالة فيـه على أنّ قبح الفعل بمعنى ترتّب الذمّ عليه عـاجلاً والعقاب آجلاً عقليّ، فـإنّ المراد بالفـاحشة مـا ينفر عنـه الطبع السليم ويستنقصـه العقل المستقيم».[١]

وفيه أنّ النفرة عـن الفعل وتقبيحه إذا كان ناشئاً من حكم العقل المستقيم بنقصان فاعله لا معنى لها إلاّكون الفعل قبيحاً عقلاً ويستحق فاعله الذم وجزاء السوء الذي إذا أُضيف إلى الله تعالى يسمّى عقاباً.

٢. قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ الإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ ما لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ ما لا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف/ ٣٣).

إنّ الفواحش هي المعاصي البالغة قبحاً وشنـاعة كالزنا واللواط، ونحوهما. والإثم هو الذنب الذي يستعقب انحطاط الإنسان في حياته، وذلّة وهواناً وسقوطاً كشرب الخمر الذي يستعقب للإنسان تهلكة في جاهه وماله وعرضه ونفسه ونحو ذلك. والبغـي هو طلب الإنسـان ما ليـس له بحقّ كـأنواع الظلم والتعـدّي على النـاس والاستيلاء غير المشروع عليهـم. ووصفه بغير الحق، مـن قبيل التـوصيف باللازم، نظير التقييد الذي في قوله: ﴿ما لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً﴾.[٢]

ووجه الاستدلال بالآية ظـاهرٌ ممّا ذكرناه في الآية السابقة، فـإنّ ظاهر قوله: ﴿حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ...﴾ أنّ ما يكـون قبيحاً في نفسه محرّم في الشريعـة، لا انّه يُحرَّم فيصير قبيحاً، قـال في المنار: «والفاحشـة هي الفعلة أو الخصلـة التي فحش قبحهـا في الفطـر السليمـــة والعقـول الـراجحـة التـي تميّـز بين الحسن والقبيـح والضارّ والنافع».[٣]

---

١. تفسير البيضاوي، ط مؤسسة الأعلمي، ج٢، ص ٧٥.

٢. الميزان، ج٨، ص ٨٥.

٣. المنار، ج٨، ص ٣٩٥.

٣. قال تعالى: ﴿وَ إِذْ قالَ لُقْمانُ لابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِركَ لَظُلْمٌ عَظيمٌ﴾ (لقمان/ ١٣).

تعليل قبح الشرك بأنّه ظلم عظيم يدل على أنّ قبح الأفعال تابع لملاكات عقلية مرجعها إلى الظلم، فالشرك قبيح لأنّه ظلم، والظلم قبيح لذاته، لا يعلّل قبحه بعنوان آخر غيره.

٤. قال سبحانه: ﴿الّذينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَوراةِ وَ الإِنْجيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَ يُحَرِّمَ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ﴾ (الأعراف/ ١٥٧).

قال مؤلف المنار: «المعروف ما تعرفه العقول السليمة حسنة وترتاح القلوب الطاهرة له لنفعه وموافقته للفطرة والمصلحة بحيث لا يستطيع العاقل المنصف السليم الفطرة أن يردّه أو يعترض عليه إذا ورد الشرع به. والمنكر ما تنكره العقول السليمة وتنفر منه القلوب وتأباه على الوجه المذكور أيضاً. وأمّا تفسير المعروف بما أمرت به الشريعة والمنكر بما نهت عنه، فهو من قبيل تفسير الماء بالماء.

وكون ما قلناه يثبت مسألة التحسين والتقبيح العقليّين وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للأشعرية مردود إطلاقه، بأنّنا إنّما نوافق كلاً منهما من وجه ونخالفه من وجه اتّباعاً لظواهر الكتاب والسنّة وفهم السلف لهما، فلا ننكر إدراك العقول لحسن الأشياء مطلقاً ولا نقيّد التشريع بعقولنا ولا نوجب على الله شيئاً من عند أنفسنا».[1]

أقول: سيوافيك عند البحث عن أدلّة المنكرين أنّ الوجوب في قولهم«الوجوب على الله» ليس معناه الوجوب المصطلح عند الفقهاء، بل المقصود أنّ العقل يحكم بوجوب ملائمة الفعل لصفات فاعله، فإن كان الفاعل كاملاً في

---

١. المصدر السابق، ج٩، ص ٢٢٧.

ذاته و صفـاته فيجب أن يكون فعله حسنـاً، فالمعتزلة لا يـدّعون أكثر ممّا التـزم به صاحب المنار، فهو ملتزم بمذهبهم في الواقع وان يتحاشى من الاعتراف به قولاً.

٥. قال سبحانه: ﴿يا أَيُّهَا الّذينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذا دَعاكُمْ لِما يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال/ ٢٤).

تدلّ الآيـة على أنّ في العمل بالأحكام مصلحـة الحياة السعيدة، فأحكـامه تعالى تابعة لملاكات واقعية قد يقف الإنسان عليها بعقله، وقد يعجز عن ذلك.

٦. قال سبحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُون﴾ (المؤمنون/ ١١).

في الآيـة احتجاج على منكـري البعث، بأنّ لازم ذلـك كون خلق الإنسـان عبثاً. والاحتجـاج إنّما يتمّ إذاكان العبث قبيحـاً عندهم، وكونـه تعالى منزّهـاً عن فعل القبيح، وإذا لم يكونـوا مؤمنين بالرسـالة فكان اعترافهم بقبح العبـث وتنزّهه سبحانه عنه نابعاً من عقولهم.

٧. قال تعالى: ﴿هَلْ جَزاءُ الإِحْسانِ إِلاَّ الإِحْسان﴾ (الرحمن/ ٦٠).

الاستفهـام في الآية لـلإنكار وتـأكيد لنفـي جزاء الإحسـان إلاّ بالإحسـان، مضافاً إلى أنّ سياق النفي والاستثناء يفيد الحصر، وعلى هذا فالآية تنصّ على أصل كلّي ثابت في العقول وهو حسن جزاء الإحسان بالإحسان.

٨. هناك مجمـوعة كبيرة من الآيات القـرآنية تبيّن الحِكَم والغايـات المترتبة على أحكـام الله تعالى، وهي بظـاهـرها دالّـة على أنّ تلك الغـايات والحِكَـم هي الجهـات الموجبة لحسن الأفعـال وقبحها وإيجابها وتحريمهـا، فعلّل الصـلاة بأنّها ﴿تنهى عن الفحشـاء والمنكر﴾ [١] وأنّ الحسنات يـذهبن السيئات [٢] وانّها من

---

١. ﴿وَ أَقِمِ الصَّلاة ... إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ الله أكبر﴾ (العنكبوت/ ٤٥).

٢. ﴿وَأَقِمِ الصَّلاة ... إِنَّ الحَسناتِ يُذْهِبنَ السَّيِّئاتِ﴾ (هود/ ١١٤).

أسباب ذكره تعالى [١].

وعلّل الصيام بحصول التقوى للصائم[٢]، والزكاة بتطهير القلوب وتزكيتها[٣] وقتال المشركين لئلاّ تكون فتنة[٤] وتحريم الخمر والميسر والأنصاب والأزلام بأنّها رجس من عمل الشيطان[٥] ووجوب الحجّ لأن يشهد المسلمون منافع لهم وليذكروا الله تعالى في أيام معلومات[٦] وبعث الأنبياء لكي يقوم الناس بالقسط، ولئلاّ يكون للناس على الله حجّة [٧]، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة في هذا المجال.

وفي الأحاديث المرويّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام توجد شواهد كثيرة على أنّ للأفعال جهات محسِّنة أو مقبِّحة هي ملاكات الأحكام الشرعية[٨]، وأنّ عقول العباد تتمكّن من معرفة بعض تلك الجهات، وقد أشرنا إلى نماذج منها في الفصول السابقة فليراجع.

---

١. ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْري﴾ (طه/ ١٤).
٢. ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيام ... لعَلَّكُمْ تَتَّقُون﴾ (البقرة/ ١٨٣).
٣. ﴿خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ﴾ (التوبة/ ١٠٣).
٤. ﴿وَ قاتِلُوهُمْ حَتّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ (البقرة/ ١٩٣).
٥. ﴿إِنَّما الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الأَنْصابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لعلَّكُمْ تُفْلِحُون﴾ (المائدة/ ٩٠).
٦. ﴿وَ أَذِّنْ فِي النّاسِ بِالحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالاً... لِيَشْهَدوا مَنافِعَ لَهُمْ وَ يَذْكُروا اللهَ في أَيّامٍ مَعْلُومات﴾ (الحج/ ٢٨).
٧. ﴿وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ ... لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد/ ٢٥)، ﴿رُسُلاً مُبَشِّرينَ وَمُنْذِرينَ لِئَلاّ يَكُونَ لِلنّاسِ عَلى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء/ ١٦٥).
٨. ويكفيك في ذلك كتاب علل الشرائع للشيخ الصدوق.

أدلّة الأشاعرة
على إنكار الحسن والقبح العقلي

احتجّت الأشاعـرة على إنكار الحسن والقبح العقلي بوجـوه نبحث عنها في هذا الفصل:

١. تكليف مالا يطاق ليس بقبيح

قال الرازي: «إنّ من ضرورة النزاع قبح تكليف مالا يطاق، فنقول: لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى، وقد فعله، بدليل أنّـه كلّف الكافر بالإيمان مع علمه بأنّه لا يؤمن، وعلمه بـأنّه متى كان كذلك كان الإيمان منـه محالاً، ولأنّه كلّف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصـديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، وممّـا أخبر عنه أنّه لا يؤمن، فقد كلّفه بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وتكليف الجمع بين الضدّين».[1]

استدلّ الرازي بوقوع تكليف مالا يطـاق بموردين: أحدهما تكليف الكافر، وثانيهما تكليـف أبي لهب، والحقّ أنّ أيّاً منهما ليس مـن قبيل تكليف مـالا يطاق. وإليك البيان:

أمّا الكافـر فإن كان ذا عقل وفكرة ولم يكن مجنونـاً أو سفيهاً بحيث يتمكّن من التـدبّر في آيات الله، فكـان قادراً على الإيمان ومكلّفاً بـه، وإلاّ فليس بمكلّف أصـلاً، وأوضح شـاهـد على قـدرة الكفّـار على الإيمان، هـو إيمان طـائفـة منهم

١. تلخيص المحصل، ط بيروت، دار الأضواء، ص ٣٣٩.

بالأنبياء، نعم ربما يتوهّم أنّ علم الله تعالى الأزلي بعدم إيمان من لم يؤمن منهم هو السبب لصيرورة إيمانهم مستحيلاً. وإلى هذا أشار الرازي بقوله: «مع علمه بأنّه لا يؤمن، وعلمه بأنّه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالاً».

والجواب عنه: أنّ العلم السابق لا يسلب الاختيار عن الفاعل، إذ لو كان كذلك لزم سلب الاختيار عنه تعالى، لأنّه عالم بأفعاله أزلاً، أضف إلى ذلك أنّ علم الله السابق على أفعال العباد إنّما تعلّق بها بما لها من الأسباب وخصوصيات الفواعل، ومن خصوصيات الإنسان أنّ أفعاله مسبوقة بالعلم والقصد والاختيار، وهذا ما يجده من صميم ذاته دركاً وجدانياً، وعلماً حضورياً لا يتطرّق إليه الخطأ مطلقاً، وعلى هذا كان لازم العلم الأزلي حتميّة الاختيار لا مجبوريّة الفاعل في فعله.

وأمّا أبو لهب فهو أيضاً كان من الكافرين بالرّسالة وكان الإيمان بها في مقدرته لولا العصبية العمياء، وأمّا الإخبار بأنّه لا يؤمن وأنّه من أصحاب النار، فكلّ ذلك حصل بعد عتوه عن الحقّ وجحوده عن الإيمان بالرسالة، فما كان من متعلّقات الإيمان حتى يلزم الإيمان بالمتنافيين.

٢. فعل الفاعل المضطر ليس بقبيح

قال الرازي: «لو قبح شيء لقبح إمّا من الله تعالى أو من العبد، والقسمان باطلان، فالقول بالقبح باطل، أمّا أنّه لا يقبح من الله فمتّفق عليه، وأمّا أنّه لا يقبح من العبد، فلأنّ ما يصدر من العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار، لما بيّنا أنّه يستحيل صدور الفعل عنه إلاّ إذا أحدث الله فيه الداعي إلى ذلك الفعل، ومتى أحدث الله الداعي فيه كان الفعل واجباً، وبالاتفاق لا يقبح من المضطرّ شيء».[1]

---

١. المصدر السابق.

يلاحظ عليه: أنّه إن أراد بالداعي علم الفاعل بما في فعله من الخير والنفع، أو الاشتياق الناشي منه فهما لا يستتبعان حتمية الفعل ووجوبه، وإن أراد به عزم الفاعل على الفعل وإرادته عليه فهما متفرّعان على اختيار الفاعل إيقاع الفعل، وهذا الاختيار وصف مقوِّم لجوهر النفس الناطقة وذاتي لها، والإرادة أداة لها لإيقاع الحركات العضوية وإيجاد الأفعال الجوارحية، وعلى هذا، الإرادة وان تجعل الفعل المراد محتوماً، لكنّها متأخّرة عن الاختيار، نابعة عنه، فلا تنافيه، فليس الإنسان مجبوراً في أفعاله الإرادية، وإلى ما ذكرنا أشار المحقّق الطوسي في تجريده بقوله: «والجبر باطل».

ثمّ إنّ لازم هذا الاحتجاج إنكار القبح مطلقاً، لا القبح العقلي فقط، وهذا ينافي ضرورة التشريع والتكليف، قال الإمام علي عليه السلام: «لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي والزجر، ولسقط معنى الوعد والوعيد، ولم يكن على مسيء لائمة، ولا لمحسن محمدة».[1]

٣. الكذب قد يحسن

قال الرازي: «إنّ الكذب قد يحسن إذا تضمّن تخليص نبيّ من ظالم.

لا يقال: الحسن هناك التعريض لا الكذب، أو نقول: الكذبية تقتضي القبح لكنّه قد يتخلّف الأثر عن المقتضى لمانع.

لأنّا نجيب عن الأوّل: بأنّه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم، لأنّه لا كذب إلّا و متى أضمر فيه شيء صار صدقاً. وعن الثاني: أنّه حينئذٍ لا يمكننا القطع بقبح شيء من الكذب، لاحتمال أن يتخلف الحكم هناك لقيام مانع لا يطّلع عليه أحد».[2]

١. التوحيد للصدوق، الباب ٦٠ (القضاءوالقدر) الحديث ٢٨.

٢. تلخيص المحصل، ص ٣٤٠.

ذكر الرازي في هذا الكلام أُموراً ثلاثة هي:

١. دليل الأشاعرة على نفي كون الحسن والقبح ذاتيان للأفعال، وهو أنّ الحسن والقبح لو كانا ذاتيين للأفعال لما اختلفا. أي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن، والتالي باطل، فإنّ الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح، وذلك إذا تضمّن الكذب إنقاذ نبيّ من الهلاك والصدق إهلاكه».[1]

٢. إجابة العدلية ونقدهم على هذا الدليل بوجهين:

الأوّل: الواجب على المكلّف فيما يستلزم الكذب إهلاك النبيّ مثلاً هو التورية، لا الكذب، بأن يضمر في نفسه معنى لا يستفاد من ظاهر كلامه.

الثاني: أنّ عنوان الكذب ليس علّة تامة للقبح، بل مقتضي له، وذلك مشروط بعدم طروء عنوان آخر عليه أقبح من الكذب كإهلاك النبيّ ونحوه.

٣. نقد الرازي على الجوابين، أمّا الأوّل: فلأنّ لازمه انتفاء الكذب من أصله مطلقاً لجواز إضمار معنى مخالفاً لظاهر الكلام في كلّ كذب، وأمّا الثاني: فلأنّ لازمه انتفاء حكم الكذب، أي قبحه، مطلقاً، لاحتمال طروّ عنوان عليه لا يطّلع عليه أحد.

أقول: يجاب عن إشكاله الأوّل: بأنّ التعريض في الكلام (التورية) ليس أمراً خفيفاً سهلاً يتمكّن منه جميع الأشخاص وفي جميع الحالات، وإنّما يستطيع منها ذوو الفطانة، والكياسة، فلا يلزم من تجويزه انتفاء الكذب مطلقاً، أضف إلى ذلك، أنّ من شرائطها ترتّب عنوان راجح كنجاة النفس والنفيس ممّا له حرمة عند العقل والشرع، لا مطلق الأغراض والدواعي وإن كانت عن سفاهة وعبث.

ويجاب عن إشكاله الثاني: بأنّ الذي يحتمل مانعيته عن تأثير الكذب في القبح، ليس إلاّ أمراً عقلياً أو شرعياً، والعقل لا يخطأ في ملاكاته، كما أنّ الشرع بيّن

---

١. شرح التجريد للفاضل القوشجي، ص ٣٣٩.

أغراضه ومقاصده، فاحتمال مانع سوى ما يدركه العقل أو ما ورد في الشرع، احتمال موهون لا يُعبأ به، قال المحقّق البحراني: «ولا يندفع جزمه بقبح الكذب باحتمال التخلّف للمانع، كما في سائر الأحكام العقلية الضرورية التي لا ينثلم بالاحتمالات السوفسطائية».[١]

وقال المحقّق الطوسي نقداً على الرازي في ثالث أدلّته: «إذا تعارض قبيحان حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبحاً مع الشعور بقبح الأقوى، وهاهنا ترك إنجاء النبيّ مع القدرة عليه قبيح، والكذب قبيح، لكنّ الأوّل أقبح، فيجب العمل بالأوّل مع الشعور بقبح الثاني، ويلجأون إلى التعريض كيلا يرتكبوا فعل القبيح الذي يضطرون إليه، ولا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب، لأنّ العقل هو الحاكم بالقطع ولا يندفع حكمه بتجويز احتمال التخلف، كما مرّ في الأحكام العقلية الضرورية وانّها لا تنثلم بالاحتمالات التي يذكرها السوفسطائيون».[٢]

٤. لا واجب على الله تعالى

قال الاسفرائيني (المتوفى عام ٤٧١هـ) : «إنّ من زعم أنّ العقل يدلّ على وجوب شيء يفضى به الأمر إلى إثبات الوجوب على الله سبحانه وتعالى، لأنّهم يقولون: إذا شكر العبد الله وجب على الله الثواب، وأيّ عقل يقبل توجّه الوجوب عليه، ولا واجب إلاّ بموجب وليس فوقه سبحانه موجب».[٣]

وقال الرازي: «لا يجب على الله تعالى شيء عندنا ألبتة خلافاً للمعتزلة،

١. قواعد المرام، ص ١٠٧.

٢. تلخيص المحصل، ص ٣٤١.

٣. التبصير في الدين، ط بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٣هـ ص ١٧١.

فإنّهم يوجبون اللطف والعوض والثواب».[1]

وقال ابن تيمية ــ ردّاً على العدلية ــ: فجعلوا يوجبون على الله سبحانه ما يوجبون على العبد، ويحرّمون عليه من جنس ما يحرمون على العبد ويسمّون ذلك: العدل والحكمة».[2]

وقد يستدلّ على إبطال نظرية الوجوب على الله بقوله سبحانه: ﴿لا يُسْأَلُ عَمّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء/ ٢٣) ومسألة الوجوب على الله وإن انطرحت في كتب الكلام في فصل خاص، لكنّها في الحقيقة من متفرعات قاعدة الحسن والقبح العقلي ولو تمّ كلام الأشاعرة فيها لكان نقضاً على القاعدة فينبغي أن نبسط الكلام فيها فنقول: تحقيق البحث في هذا المجال يطلب الكلام في مقامات ثلاثة:

الأوّل: ما هو معنى الوجوب على الله؟

ليس معنى الوجوب في مصطلح المتكلّمين في هذا المقام معناه في مصطلح الفقهاء، أي طلب الفعل مع المنع من الترك، أو إنشاء البعث نحو الفعل، أو غير ذلك من التعابير عندهم، والجميع يرجع إلى نوع ولاية من الآمر بالنسبة إلى المأمور، فالآمر وليّ، والمأمور متولّى عليه، ولا أظن عاقلاً يخطر بباله هذا المعنى من الوجوب فيما يقال: يجب على الله كذا وكذا، بل الوجوب في اصطلاح المتكلّمين في مسألة الوجوب على الله ونحوها هو حسن الفعل وملائمته لكمال فاعله في الأوصاف الكمالية، وبعبارة أُخرى، يريدون الملازمة القطعية بين الكمال في مرحلة الذات والصفات الذاتية وبين الكمال في مرحلة الفعل، وإنّما يعبّرون عنها بلفظ الوجوب، وهذا اصطلاح عندهم.

---

١. تلخيص المحصل، ص ٣٤١.

٢. مجموعة الرسائل الكبرى، ج١، ص ٣٣٣، الرسالة الثامنة.

قال المحقّق الطوسي ـ نقداً على كلام الرازي المتقدم ذكره ـ: وليس هذا الوجوب بمعنى الحكم الشرعي. كما هو المصطلح عند الفقهاء، بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم، كما إنّ القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم، والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه، والعالم القادر الغني لا يترك الواجب (الحسن) ضرورة».[١]

وقال الحكيم اللاهيجي: «تشنيعات الأشاعرة على العدلية في مسألة الوجوب على الله إنّما نشأت من قلّة التدبّر في كلماتهم، إذ مراد القوم من وجوب فعل على الله، هو أنّ فعلاً مّا إذا كان بحيث يوجب صدوره عن المخلوق ــ مع نقصانه وقصوره في الكمال ـ لوماً وذمّاً، وقد نهى سبحانه عن ذلك الفعل، وأوعد عليه العقاب، فالله تعالى لا يخلّ بذلك الفعل قطعاً، وبالجملة، الفعل الذي من شأنه أن يستحق فاعله الذم واللوم يستحيل صدوره من الله تعالى.

واتّفق المحقّقون على أنّ مرجع حكم العقل بوجوب اتّصافه تعالى بأوصاف الكمال، وتنزّهه عن صفات النقص إلى انّ كلّ صفة يراها العقل كمالاً وجودياً وهو متحقّق في المخلوق، يحكم بوجوب اتّصاف الخالق به بوجه أتمّ، وكلّ صفة يراها نقصاً في المخلوق حكم بتنزّه الخالق عنه، فإذا وجب رعاية هذه القاعدة في الصفات وجب رعايتها أيضاً في الأفعال، هذا هو معنى الوجوب على الله.[٢]

فاتّضح أنّ ما زعمته الأشاعرة في المقام غلط نشأ من اشتراك الوجوب بين الوجوب في اصطلاح الفقهاء وفي اصطلاح المتكلّمين، وممّن تنبّه إلى الفرق بين الاصطلاحين هو الإمام الجويني من قدماء الأشاعرة حيث قال: «إن كان المقصود

---

١. تلخيص المحصل، ص ٣٤٢.

٢. گوهر مراد، ص ٣٤٨ـ٣٤٩، الطبع الجديد.

من الوجـوب على الله، توجّه الأمـر والبعث نحوه سبحـانه، فهذا بـاطل بالإجماع، لأنّ ذلك يختصّ بالله تعـالى لا يشاركه فيه أحـد. وإن كان المقصود منه، أنّ تـركه يستـوجب ضرراً، فهـذا أيضاً بـاطل لتنـزّهـه تعـالى عن النفع والضرر. وإن كـان المقصـود حسـن الفعل وقبـح الترك، بتصـور أنّ الحسن ذاتي للفعـل فقـد تقـدّم بطلانه».[١]

أقول: المقصود هـو المعنى الثـالث، وقد بيّنّـا سابقـاً معنى الـذاتي في باب الحسن والقبح، والجوينـي حمله على الذاتي في بـاب الايساغوجي وأبطلـه، وليس هذا معنى الذاتي في المقـام، بل معناه أنّ من العناوين المحسِّنة والمقبِّحـة ما يكون علّـة تامّـة للحسن والقبـح فلا يتخلّـف الحسن والقبـح عنها، وذلـك كالعـدل والظلـم، وممّن التفت إلى حقيقـة معنى الوجوب على الله هو صـاحب المنار حيث قال: «مذهـب السلف الصـالح هو الحقّ في المسألة، وما كانـوا ينكرون الوجوب، ولا يقولـون به على إطلاقه، وإنّما مـذهبهم أنّه لا يجب على الله تعالى إلاّ مـا أوجبه وكتبه على نفسه، وما هو مقتضى صفاته ومتعلّقاتها، فكما وجب له تعالى في حكم العقل الاتّصاف بصفات الكمال وجب أن يترتّب على تلك الصفـات ما يسمّونه متعلقاتها كالعدل والحكمة والـرحمة، وأنّه لا يجب عليه سبحانه بحكم غيره، إذ لا سلطان فوق سلطانه، فيوجب عليه ويجعله مسؤولاً.

ولكن الأشـاعرة ينقلـون عن المعتـزلة القـول بأنّـه يجب على الله كذا وكـذا، ويحتجّون عليهم بقوله تعالى: ﴿**لاٰ يُسْأَلُ عَمّا يَفْعَلُ وَ هُـمْ يُسْأَلُونَ**﴾ فيدلّ نقلهم على أنّهم يـوجبون عليـه تعالى إيجاب مـن يكون مكلّفـاً مسؤولاً، وهـم لا يقولـون بذلك».[٢]

---

١. الإرشاد، ص ٢٣٦ـ ٢٣٧، ط بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، بتلخيص وتصرّف.

٢. تفسير المنار، ج٨، ص ٥٠ـ٥١.

الثاني: القرآن ومسألة الوجوب على الله

إلى هنا تبيّن معنى الوجوب على الله وانّه يستلزم نقصاً في حقّه سبحانه، لكن هاهنا ينطرح سؤال وهو أنّه: هل يجوز إطلاق هذا العنوان عليه تعالى حتى بمعناه الصحيح أو لا؟فنقول: التأمل في الذكر الحكيم يدلّنا على أنّه سبحانه أوجب بعض الأفعال على ذاته وعبرّ عنها بكلمة «على» الدالّة على اللزوم والوجوب، وإليك نماذج من الآيات في هذا المجال:

١. قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدىٰ﴾ (الليل/ ١٢) قال العلاّمة الطبرسي: «أخبر سبحانه أنّ الهدى واجب عليه، ولو جاز الإضلال عليه لما وجب الهداية».[١]

٢. قال سبحانه: ﴿وَ علَى اللهِ قَصْدُ السَّبيلِ﴾ (النحل/ ٩) القصد ـ على ما ذكره الراغب وغيره ـ استقامة الطريق وهو كونه قيّماً على سالكيه يوصلهم إلى الغاية، والمراد بكون قصد السبيل على الله وجوب جعل سبيل قاصد عليه تعالى يسلكه عباده فيوردهم مورد السعادة والفلاح، وإذ لا حاكم غيره يحكم عليه فهو الذي أوجب على نفسه أن يجعل لهم طريقاً هذا نعته ثمّ يهديهم إليه. أمّا الجعل فهو ما جهّز الله كلّ موجود ومنها الإنسان من القوى والأدوات بما لو استعملها كما نظِّمَت أدّته إلى سعادته وكماله المطلوب. وأمّا الهداية فهي التي فعلها من ناحية الفطرة وثنّاها بما من طريق بعث الرسل وإنزال الكتب وتشريع الشرائع».[٢]

٣. قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام/ ٥٤)، الكتابة هو الإثبات والقضاء الحتم. والرحمة من صفات الله الفعلية ومعناها: إفاضة

---

١. مجمع البيان، ج١٠، ص ٥٠٢، ط بيروت.
٢. الميزان، ج١٢، ص ٢١٢.

النعمة على مستحقّها وإيصال الشيء إلى سعادته التي تليق به، ومن هنا صحّ أن تنسب إلى كتابته تعالى، وهذا بخلاف صفات الذات كالحياة والعلم والقدرة فلا تصحّ نسبتها إلى الكتابة ونحوها ألبتة، فلا يقال: كتب على نفسه الحياة مثلاً. والمعنى: أوجب على نفسه الرحمة وإفاضة النعم وإنزال الخير لمن يستحقّه، والمراد من الإيجاب استحالة انفكاك فعله عن كونه معنوناً بعنوان الرحمة».[1]

٤. قال تعالى: ﴿وَ أَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الأُخرىٰ﴾ (النجم/ ٤٧)، قال الطبرسي: «فإن قيل: إنّ لفظة «على» كلمة إيجاب، فكيف يجب على الله سبحانه ذلك؟! فالجواب: أنّه سبحانه إذا كلّف الخلق فقد ضمن الثواب، فإذا فعل فيهم الآلام فقد ضمن العوض، فإذا لم يعوّض في الدنيا وخلّى بين المظلوم والظالم فلابدّ من دار أُخرى يقع فيها الجزاء والإنصاف والانتصاف، وقد وعد سبحانه بذلك فيجب الوفاء به».[2]

٥. قال سبحانه: ﴿وَ ما مِنْ دابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاّ عَلى اللهِ رِزْقُها﴾ (هود/ ٦).

٦. وقال تعالى: ﴿وَ كانَ حَقّاً عَلَيْنا نَصْرُ الْمُؤمِنينَ﴾ (الروم/ ٤٧)، ونظيره قوله سبحانه: ﴿كَذلِكَ حَقّاً عَلَيْنا نُنْجِ الْمُؤْمِنينَ﴾ (يونس/ ١٠٣).

٧. وقال سبحانه: ﴿إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَ قُرآنَهُ... ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ﴾ (القيامة/ ١٧ـ١٩).

هذه موارد من الآيات الدالّة على وجوب أفعال على الله سبحانه، والكلّ يرجع إلى ملائمة أفعاله تعالى لصفاته الكمالية من الجود والعدل والحكمة والإحسان وغير ذلك، وإطلاق الوجوب على الله بهذا المعنى ليس بمحظور لا عقلاً ولا شرعاً.

---

١. المصدر، ج٧، ص ٢٦ـ٢٧ وص ١٠٥.

٢. مجمع البيان، ج٩، ص ١٨٣.

الثالث: إنّ الله لا يُسأل عمّا يَفعل

صرّح القرآن الكريم على أنّ الله سبحانـه لا يُسأل عمّا يَفعل وانّ الناس هم المسـؤولون عمّـا يفعلـون، قال تعـالى: ﴿لا يُسْـأَلُ عَمّـا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـأَلُـونَ﴾ (الأنبياء/ ٢٣) ، واحتجّ المخالفون بـوجوب شيء على الله تعالى، بأنّ لازم وجوب فعل على فاعل، صحّة السؤال عنه والمؤاخذة عليه.

والجواب: أنّ الوجه في عـدم كونه تعالى مسؤولاً عمّا يفعلـه، أنّ جميع أفعاله حكمة وصواب ولا يقـال للحكيم لِمَ فعلتَ الصواب، وهذا بخـلاف العباد فإنّهم يفعلون الحقّ والباطل».[1]

وبعبارة أُخرى، أنّ الله تعالى لمّا كان بإنّيته الثابتة بذاته الغنية لذاتة هو الإله المبدئ المعيد الـذي يبتدئ منه كلّ شيء وينتهي إليه كـلّ شيء فلا يتعلّق في فعل يفعله بسبب فاعلي آخر دونه، ولا يحكم عليـه سبب غائيّ آخر يبعثه نحو الفعل، بل هو الفاعل فـوق كلّ فاعل، والغاية وراء كلّ غاية، فكلّ فـاعل يفعل بقوّة فيه وإنّ القوّة لله جميعـاً، وكلّ غـاية إنّما تقصـد وتطلب لكمال ما فيـه وخير ما عنـده وبيده الخير كلّه.

و يتفرّع عليه أنّـه تعالى لا يُسأل في فعله عن السبب، فـإنّ سبب الفعل إمّا فاعل وإمّا غاية، وهو فاعل كلّ فاعل وغاية كلّ غاية، وأمّا غيره تعالى فلمّا كان ما عنده من قوّة الفعل موهوباً لـه من عند الله، وما يكتسبه من جهة الخير والمصلحة بإفاضـة منه تعالى بتسبيب الأسبـاب وتنظيم العوامل والشرائط فإنّـه مسؤول عن فعله لِمَ فعله؟ وأكثر ما يسأل عنه إنّما هو الغاية وجهة الخير والمصلحة، وخاصّة في الأفعـال التي يجري فيـه الحسن والقبح والمدح والـذم مـن الأفعال الإجتماعيـة في

---

١. المصدر السابق، ج٧، ص ٤٤.

ظرف الاجتماع، فهذا بيان تام يتوافق فيه البرهان والوحي».[١]

وليس معنى الآية أنّ لـه تعالى أن يفعل كلّ فعل ولـو كـان مخالفاً للعدل والحكمة، وفي ذلك يقـول مؤلف المنار: «الآية إنّما تنفي أن يكـون لأحدٍ من الخلق سلطان على الربّ عزّ وجلّ يحاسبه به ويسـأله عن شيء وتثبت له وحدة السلطان إلاّ على كلّ فاعل مختار من المكلّفين كسائر خلقه، فهـو به يحاسبهم ويسألهم عمّا فعلوا بنعمته التي أنعم بها عليهم وعمّا كلّفهم إياه.

ولا يـدخـل في هـذا الإثبـات أنّـه يجوز عليـه تعـالى أن يجعـل المسلمين كالمجـرمين والمتّقين كالفجّـار، بل هذا محال عليـه سبحانـه كما يدل عليـه العقل الذي وهبه، والكتاب الذي أنزله (٦٨: ٣٥ ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ ٣٦ ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ ٢٨: ٢٧ ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ .[٢]

٥. لو كانا بالذات لما اجتمعا

احتجّ المنكرون لكون الحسـن والقبح ذاتيَّين للأفعال بأنّهما لو كانـا بالذات لما اجتمعا في فعل واحد مع أنّـه لو قال أحد: لأكذبنّ غداً، كـان العمل به قبيحاً وحسناً معاً، لأنّه كذب ووفى بالوعد.[٣]

يلاحظ عليه: أنّ الذاتي في بـاب الحسن والقبح ليس المحمول الـذي مقوّم لذات الموضوع، كما هو المقصود في بـاب الايساغوجي من المنطق، حتى يستحيل اجتماع العنوانين الذاتيين المتنافيين في موضوع واحد، بل معناه كما مرّ مراراً العنوان

---

١. الميزان، ج٨، ص ٥٢.

٢. المنار، ج٨، ص ٥١.

٣. لاحظ شرح المقاصد، ج٤، ص ٢٨٦.

الذي بوحده كاف لاتّصاف الفعل بالحسن أو القبح.

فإن قلت: لكن هاهنا إشكال آخر وهو أنّ المكلّف في الفرض المذكور لا يخلو من الفعل والترك، وكلاهما موضوعان للقبح، أمّا الفعل لأنّه كذب، وأمّا الترك لأنّه خلف الوعد.

قلت: ليس الوعد من العناوين المحسِّنة مطلقاً، بل يشترط أن يكون متعلّقه أمراً راجحاً عقلاً أو شرعاً. والكذب من القبائح العقلية والشرعية، فليس الوفاء بالوعد في الفرض المذكور حسناً، بل هو قبيح يجب تركه.

٦. لاتتمّ الحجّة إلاّ بالرسل

نصّ القرآن الكريم على أنّ الحجّة من الله تعالى على العباد إنّما تتمّ بإرسال الرسل مبشِّرين ومنذرين، وانّه تعالى لا يعذّب حتى يبعث رسولاً، قال سبحانه: **﴿وَ ما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾** (الإسراء/ ١٥) . وقال سبحانه: **﴿رُسُلاً مُبَشِّرينَ وَمُنْذِرينَ لِئَلاّ يَكُونَ لِلنّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّة بَعْدَ الرُّسُل﴾** (النساء/ ١٦٥) . وقال تعالى: **﴿وَما كانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرىٰ حَتّى يَبْعَثَ فِي أُمِّها رَسُولاً﴾** (القصص/ ٥٩) وهذا دليل على أنّ العقل ليس مستقلاً بالحسن والقبح، ولا تكليف عقلياً على العباد.[١]

والجواب: أمّا عمّا يدل على أنّ العذاب والهلاك مترتب على بعث الرسل، فبأنّ هذا امتنان من الله على العباد لا ينافي كون العقل أيضاً حجّة عليهم في بعض الأفعال كوجوب شكر المنعم والقيام بالعدل ونحوه.

وأمّا عن آية النساء، فإنّ مفاد الآية أنّ بإرسال الرسل لا يبقى مجال الاعتذار للناس مطلقاً، فالعقل والفطرة وإن كانا حجّتين أيضاً ولكن الإنسان مجبول على

---

١. التبصير في الدين، ص ١٧٠ـ ١٧١.

غرائز وشهوات تصير حجباً على عقله وفطرته مع أنّ إبليس وحزبه أيضاً يوسوس الإنسان ويـدعوه إلى الغيّ والضـلال، فوجب في حكمتـه تعالى أن يبعث الـرسل تسديداً للعقل والفطرة ولأن يبيّنوا ما يقصر العقل عن دركه من الحسن والقبح.

قال الـزمخشري: «فإن قلت: كيف يكـون للناس على الله حجّة قبل الـرسل وهم محجوجون بما نصبه الله من الأدلّة التي النظـر فيها موصل إلى المعرفة، والرسل في أنفسهم لم يتوصّلوا إلى المعرفة إلاّ بـالنظر في تلك الأدلّة، ولاعرف أنّهم رسل الله إلاّ بالنظر فيها؟

قلت: الـرسل منبِّهون عـن الغفلة، وبـاعثون على النظـر، مع ما حملـوه من تفضيل أُمور الدين وبيان أحـوال التكليف وتعليم الشرائع، فكان إرسالهم إزاحة للعلّة وتتميماً لإلزام الحجّة، لئـلاّ يقولوا: لولا أرسلت إلينا رسولاً فيـوقظنا من سنة الغفلة وينبِّهنا لما وجب الانتباه له».[1]

وقـال الطبرسي: «لـو لم يقـم الحجّـة إلاّ بـإنفـاذ الـرسـل لفسـد ذلك مـن وجهين:

أحدهما: أنّ صدق الرسول لا يمكن العلم به إلاّ بعـد تقدّم العلم بالتوحيد و العـدل، فإن كـانت الحجّـة عليه غير قـائمـة فـلا طريـق له إلى معـرفـة النبيّ وصدقه.

والثاني: أنّه لو كـانت الحجّة لا تقوم إلاّ بـالرسل لاحتاج الرسـول أيضاً إلى رسول آخـر حتى تكون الحجّة عليـه قائمة، والكلام في رسـوله كالكـلام فيه حتى يتسلسل وذلك فاسد، فمن استدلّ بهذه الآية على أنّ التكليف لا يصحّ بحال إلاّ بعد إنفاذ الرسل فقد أبعد لما قلناه».[2]

---

١. الكشاف، ج١، ص ٥٩١.

٢. مجمع البيان، ج٣، ص ١٤٢.

العلّامة الطباطبائي
والتحسين والتقبيح العقليان

قد تعرّض العلاّمة الطباطبـائي لمسألة الحسن والقبح في مواضع من تفسير «الميزان» وخطّأ كلاً من المعتزلة والأشاعرة فيها، واتّخذ موقفاً خاصاً حصل عليه في ظلّ بحـث تفسيري قـائم على مسلكـه في التفسير مشفوعـاً بـالأُصـول العقليـة الفلسفية المبرهن عليها في الحكمة المتعالية، فينبغي لنا أن نبحث عن آرائه في هذا المجال لتكون خاتمة أبحاثنا حول قاعدة الحسن والقبح بحقٍّ «مسك» فنقول:

المصالح والمفاسد أو ملاكات الحسن والقبح

قال ﷺ: «نحن معـاشر الآدميين لمّا كنّـا نطلب بأفعـالنا الاختيـاريـة تتميم نواقص وجودنا ورفع حوائج حياتنا، وكانت أفعالنا ربما طابقت سعادتنا المطلوبة لنا وربما خالفـت، اضطررنا في ذلك إلى رعايـة جانب المصلحة التي نـذعن بأنّها مصلحة، أي فيهـا صلاح حـالنا وسعادة جـدّنا، وأدّى ذلك إلى الإذعـان بقوانين جارية وأحكام عامة، واعتبـار شرائع وسنن إجتماعية لازمة المراعاة، واجبة الاتّباع لموافاتها المصلحة الإنسانية وموافقتها السعادة المطلوبة».[1]

فهذه الأحكام العملية والأُمور الاعتباريـة دعاوٍ اعتقادية ومخترعات ذهنية، وضعهـا الإنسان ليتـوسّل بها إلى مقـاصده الكماليـة وسعادة الحيـاة، فما كـان من

---

١. الميزان، ج٧، ص ١١٩.

الأعمال مطابقاً لسعادة الحياة وصفها بالحسن ثمّ أمر بها وندب إليها، وما كان على خلاف ذلك وصفها بالقبح والمساءة ثمّ نهى عنها وحذّر منها، وحسن الفعل وقبحه موافقته لغرض الحياة وعدمها.[1]

الاعتباريات النفس الأمرية

إنّ للمصالح والمفاسد ثبوتاً واقعياً وظروفاً من التحقّق منحازاً عن العالمين ـ الذهن والخارج ـ منعزلاً عن الدارين: ـ العلم والعين ـ وهي تؤثر أثرها في خارج الكون بالموافقة والمخالفة فإذا طابقت أفعالنا أو أحكامنا المصالح الواقعية الثابتة في نفس الأمر ظهرت فيها المصلحة وانتهت إلى السعادة، وإذا خالفتها وطابقت المفاسد الواقعية الحقيقية ساقتنا إلى كلّ ضرّ وشرّ، هذا النحو من الثبوت ثبوت واقعي غير قابل للزوال والتغيّر. فللمصالح والمفاسد الواقعية، وكذا لما معها من الصفات الداعية إلى الفعل والترك كالحسن والقبح، وكذا للأحكام المنبعثة منها كوجوب الفعل والترك مثلاً لكلّ ذلك ثبوت واقعي يتأبّى عن الفناء والبطلان، ويمتنع عن التغيّر والتبدّل، وهي حاكمة فينا باعثة لنا إلى أفعال كذا أو صارفة، والعقل ينال هذه الأُمور النفس الأمرية كما ينال سائر الأُمور الكونية.

فهي أُمور اعتبارية وضعية لها أصل حقيقي وهو أنّ الإنسان ـ ونظيره سائر الحيوانات الإجتماعية كلّ على قدره ـ في مسيره الحيوي الّذي لا يريد به إلاّ إبقاء الحياة ونيل السعادة ناقص محتاج يرفع جهات نقصه وحاجته بأعماله الاجتماعية الصادرة عن الشعور والإرادة، فاضطرّه ذلك إلى أن يصف أعماله والأُمور التي تتعلّق بها أعماله في طريق الوصول إلى غاية سعادته والتجنّب عن شقائه بأوصاف الأُمور الخارجية من حسن وقبح، ووجوب وحرمة وجواز وملك وحقّ وغير ذلك، ويجري فيها نواميس الأسباب والمسببات، فيضع في إثر ذلك قوانين عامة

---

١. الميزان، ج٨، ص ٥٦.

وخاصة، ويعتقد لذلك نوعاً من الثبوت الذي يعتقده للأُمور الحقيقية حتى يتمّ له بذلك أمر حياته الاجتماعية.

فترانا نعتقد أنّ العدل حسن كما أنّ الورد حسن جميل، والظلم قبيح شائه كما أنّ الميتة المنتنة كذلك، وأنّ المال لنا كما أنّ أعضاءنا لنا، والعمل الكذائي واجب كما أنّ الآثار واجبة لعللها التامة، وعلى هذا القياس، ولذلك ترى أنّ هذه الآراء تختلف بين الأقوام إذا اختلفت مقاصد مجتمعاتهم، فترى هؤلاء يحسِّنون ما يقبِّحه آخرون، وتجد طائفة تلغي من الأحكام ما تعتبره أُخرى، وتلغى أُمّة تنكر ما تعرفه أُمّة أو تعجبها ما يستشنعه غيرها، وربما تترك سنة مأخوذة ثمّ تؤخذ ثمّ تترك في أُمة واحدة على نسق الدوران بحسب مراحل السير الاجتماعي ومساسه بلوازم الحياة.

هذا في المقاصد التي تختلف في المجتمعات، وأمّا المقاصد العامة التي لا يختلف فيه اثنان كأصل الاجتماع والعدل والظلم ونحو ذلك، فما لها من وصف الحسن والقبح والوجوب والحرمة وغيرها لا تختلف ألبتة ولا يختلف فيه.[1]

المصالح والمفاسد وأفعاله تعالى

إنّ الله سبحانه لما قلّب دينه في قالب السنن العامة الإجتماعية اعتبر في بيانه المعارف الحقيقية المسبوكة في قالب السنن الاجتماعية ما نعتبره نحن في مسير حياتنا، فأراد منّا أن نفكّر فيما يرجع إلى معارفه، ونتلقّى ما يلقيه إلينا من الحقائق كما نفكّر ونتلقّى ما عندنا من سنن الحياة فعدَّ نفسه ربّاً معبوداً، وعدَّنا عباداً مربوبين، وذكّرنا أنّ له ديناً مؤلفاً من عقائد أصلية وقوانين عملية تستعقب ثواباً وعقاباً، وأنّ في اتباعه صلاح حالنا، وحسن عاقبتنا، وسعادة جدنا على نحو المسلك الذي نسلكه في آرائنا الاجتماعية.

١. الميزان، ج٧، ص ١١٩ـ١٢١.

وهـذا هو الـذي يسوّغ لنـا أن نبحث عن المعـارف الدينيـة، الاعتقاديـة أو عمليـة كما نبحث عن المعـارف الاجتماعيـة، اعتقـادية أو عمليـة، وأن نستنـد في المعارف الدينية من الآراء العقلية والقضايا العملية بعين ما نستند إليه في المعارف الاجتماعيـة، فالله سبحـانه لا يختـار لعباده مـن الوظـائف والتكـاليف إلاّ ما فيـه المصلحة التي تصلح شأنهم في دنياهم وآخرتهم، ولا يأمر إلاّ بالحسن الجميل، ولا ينهى إلاّ عن القبيـح الشائه الـذي فيه فسـاد دين أو دنيا، ولا يفعـل إلاّ ما يـؤثره العقل، ولا يترك إلاّ ما ينبغي أن يترك.

إلاّ أنّه تعالى ذكّرنا مع ذلك بأمرين:

أحدهما: أنّ الأمر في نفســه أعظم من ذلك وأعظم، فإنّ ذلك كلّـه معارف مأخوذة مـن مواد الآراء الاجتماعية، وهي في الحقيقة لا تتعـدّى طور الاجتماع، ولا ترقى إلى عالم السماء كما قال: ﴿**إِنّا جَعَلْناهُ قُرآناً عَـرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ*وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الكِتابِ لَـدَيْنا لَعَلِـيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الـزخرف/ ٤) .وقـال في مثل ضربـه: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّيلُ زَبَداً رابِياً وَمِمّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النّـارِ ٱبْتِغاءَ حلْيَـةٍ أَوْمَتـاعٍ زَبدٌ مِثْلُـه كَـذلِكَ يَضْـرِبُ اللهُ الحَقَّ وَ البـاطل ...**﴾ (الرعد/ ١٧) .وقال ﷺ: «إنّـا معـاشر الأنبياء أُمـرنـا أن نكلّم النـاس على قـدر عقولهم» إلى غير ذلك ممّا ورد في الكتاب والسنّة.

وليس معنـى هذا البحـث نفي الحسن والمصلحـة مثـلاً عن أفعـاله تعـالى بمعنى إثبات ما يقابله حتى يستتبع ذلك إثبات القبح والمفسدة، أو سقوط أفعاله عن الاعتبار العقلاني كأفعال الصبيـان تعالى عن ذلك، كما أنّ نفي البصر بمعنى الجارحة عن العقل لا يـوجب إثبات العمى له أو سقوطه عـن مرتبة الإدراك، بل تنزيهه عن النقص.

وثانيهما: أنّ جهات الحسن ومزايا المصالح وإن كانت تعلّل بها أفعاله تعالى وشرائع أحكامـه وتبيّن بها وظائف العبـودية كما تعلّـل بها ما عنـدنا من الأحكـام

والأعمال العقلائية، إلاّ أنّ بين البابين فرقاً، وهو أنّها في جانبنا حاكمة على الإرادة مؤثرة في الاختيار، فنحن بما أنّا عقلاء إذا وجدنا فعلاً ذا صفة حسن مقارناً لمصلحة غير مزاحمة بعثنا ذلك إلى اقتراف العمل، وإذا وجدنا حكماً على هذا النعت لم نتردد في تقنينه وحكمنا به وأجريناه في مجتمعنا مثلاً.

وليست هذه الوجوه والعلل أعني جهات الحسن والمصلحة إلاّ معاني أخذناها من سنَّة التكوين والوجود الخارجي الذي هو منفصل من أذهاننا مستقلّ دوننا، فأردنا في اختيار الأعمال الحسنة ذوات المصلحة أن لا نخبط في مسيرنا، وتنطبق أعمالنا على سنة التكوين وتقع في صراط الحقيقة، فهذه الجهات والمصالح معان منتزعة من خارج الأعيان متفرعة عليه، وأعمالنا متفرّعة على هذه الجهات محكومة لها متأثّرة عنها، والكلام في أحكامنا المجعولة نظير الكلام في أعمالنا.

وأمّا فعله تعالى فهو نفس الكون الخارجي والوجود العيني الذي كنّا ننتزع منه وجوه الحسن والمصلحة وكانت تتفرع عليه بما أنّها انتزعت منه، فكيف يمكن أن يعد فعله تعالى متفرعاً عليها محكوماً لها متأثراً عنها، وكذلك أحكامه تعالى المشرّعة تستتبع الواقع لا أنّها تتبع الواقع، فافهم ذلك.

فقد تبيّن: أنّ جهات الحسن والمصلحة وما يناظرها في عين أنّها موجودة في أفعاله تعالى وأحكامه وفي أفعالنا وأحكامنا بما نحن عقلاء تختلف في أنّها بالنسبة إلى أعمالنا وأحكامنا حاكمة مؤثرة، وإن شئت قلت: دواع وعلل غائية، وبالنسبة إلى أفعاله وأحكامه تعالى لازمة غير منفكّة، وإن شئت قلت: فوائد مطردة، فنحن بما أنّا عقلاء نفعل ما نفعل ونحكم ما نحكم لأنّا نريد به تحصيل الخير والسعادة وتملّك ما لا نملكه بعد، وهو تعالى يفعل ما يفعل ويحكم ما يحكم لأنّه الله، ويترتب على فعله ما يترتب على فعلنا من الحسن والمصلحة، وأفعالنا مسؤول عنها معلَّلة بغاياتها ومصالحها، وأفعاله غير مسؤول عنها ولا معلَّلة بغاية لا

يملكها، بل مكشوفة بلوازمها ونعوتها اللازمة ولا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون فافهم ذلك.

وهذا هو الذي يهدي إليه كلامه عزّ اسمه كقوله تعالى: ﴿لاٰ يُسْأَلُ عَمّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء/ ٢٣) وقوله: ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولى والآخِرَةِ وَ لَهُ الحُكْمُ﴾ (القصص/ ٧٠) وقوله: ﴿وَيَفْعَلُ اللهُ مٰا يَشاءُ﴾ (إبراهيم/ ٢٧) وقوله: ﴿وَ اللهُ يَحْكُمُ لاٰ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ (الرعد/ ٤) ولو كان فعله تعالى كأفعالنا العقلائية لكان لحكمه معقِّب إلاّ أن يعتضد بمصلحة محسِّنة ولم يكن له ليفعل ما يشاء بل ما تشير إليه المصلحة المقارنة.[1]

خطأ الأشاعرة والمعتزلة

وقد اتّضح ممّا تقدم خطأ الأشاعرة والمعتزلة في مسألة الحسن والقبح بالقياس إلى أفعاله تعالى، فأخذوا في ذلك جانب الإفراط والتفريط، فطائفة المفوّضة (المعتزلة) أثبتوا مصالح ومفاسد نفس أمرية وحسناً وقبحاً واقعيَّين هي ثابتة ثبوتاً أزلياً أبدياً غير متغيّر ولا متبدّل وهي حاكمة على الله سبحانه بالإيجاب والتحريم، مؤثرة في أفعاله تكويناً وتشريعاً بالحظر والترخيص، فأخرجوه تعالى عن سلطانه وأبطلوا إطلاق ملكه، ونفت طائفة المجبرة ذلك كلّه، وأصرّت على أنّ الحسن في الشيء إنّما هو تعلّق الأمر به، والقبح تعلّق النهي به، ولا غرض ولا غاية في تكوين ولا تشريع، وأنّ الإنسان لا يملك من فعله شيئاً ولا قدرة قبل الفعل عليه، كما أنّ الطائفة الأُولى ذهبت إلى أنّ الفعل مخلوق للإنسان وأنّ الله سبحانه لا يملك من فعل الإنسان شيئاً ولا تتعلّق به قدرته.

والقولان ــ كما ترى ــ إفراط وتفريط فلا هذا ولا ذاك[2] بل مطلق علومنا

---

١. الميزان، ج٧، ص ١٢١ـ١٢٣.

٢. نفس المصدر، ص ١٢٠.

وأحكامنا كائنة ما كانت معتمدة على فعله تعالى، فإنّ الخارج الذي نماسّه فننتزع ونأخذ منه أو نبني عليه علومنا هو عالم الصنع والإيجاد وهو فعله، فجميع ما بأيدينا من الأحكام العقلية سواء في ذلك العقل النظري الحاكم بالضرورة والإمكان، والعقل العملي الحاكم بالحسن والقبح المعتمد على المصالح والمفاسد مأخوذة من مقام فعله تعالى معتمدة عليه.

فمن عظيم الجرم أن نحكم العقل عليه تعالى فنقيّد إطلاق ذاته غير المتناهية فنحدّه بأحكامه المأخوذة من مقام التحديد والتقييد، أو أن نقنّن له فنحكم عليه بوجوب فعل كذا وحرمة فعل كذا وانّه يحسن منه كذا ويقبح منه كذا على ما يراه قوم.

ومن عظيم الجرم أيضاً أن نعزل العقل عن تشخيص أفعاله تعالى في مرحلتي التكوين والتشريع، أعني أحكام العقل النظرية والعملية، أمّا في مرحلة النظر فكأن نستخرج القوانين الكلّية النظرية من مشاهدة أفعاله، ونسلك بها إلى إثبات وجوده، حتى إذا فرغنا من ذلك رجعنا فأبطلنا أحكام العقل الضرورية، معتلاً بأنّ العقل أهون من أن يحيط بساحته أو ينال كنه ذاته ودرجات صفاته، وإنّه فاعل لا بذاته بل بإرادة فعلية، والفعل والترك بالنسبة إليه على السويّة، وإنّه لا غرض له في فعله ولا غاية، وإنّ الخير والشر يستندان إليه جميعاً.

ولو أبطلنا الأحكام العقلية في تشخيص خصوصيات أفعاله وسننه في خلقه فقد أبطلناها في الكشف عن أصل وجوده، وأشكل من ذلك أنّا نفينا بذلك مطابقة هذه الأحكام والقوانين المأخوذة من الخارج للمأخوذ منه، والمنتزعة للمنتزع منه، وهو عين السفسطة التي فيها بطلان العلم والخروج عن الفطرة الإنسانية، إذ لو خالف شيء من أفعاله تعالى أو نعوته هذه الأحكام العقلية كان في ذلك عدم انطباق الحكم العقلي على الخارج المنتزع عنه ـ وهو فعله ـ ولو جاز الشكّ في صحّة شيء من هذه الأحكام التي نجدها ضرورية كان الجميع ممّا يجوز

فيه ذلك. فينتفي العلم، وهو السفسطة.

وأمّا في مرحلة العمل فليتذكّر أنّ الذي شرَّعه الله سبحانه من الأحكام والشرائع متّحد سنخاً مع ما نشرّعه فيما بيننا أنفسنا من الأحكام، فوجوبه وحرمته وأمره ونهيه ووعده ووعيده مثلاً، من سنخ ما عندنا من الوجوب والحرمة والأمر والنهي والوعد والوعيد لا شكّ في ذلك، وهي معانٍ اعتبارية وعناوين ادّعائية، غير أنّ ساحته تعالى منزّهة من أن تقوم به الدعوى التي هي من خطاء الذهن، فهذه الدعاوى منه تعالى قائمة بظرف الاجتماع كالترجّي والتمنّي منه تعالى القائمين بمورد المخاطبة، لكن الأحكام المشرّعة منه تعالى كالأحكام المشرّعة منّا متعلّقة بالإنسان الاجتماعي السالك بها من النقص إلى الكمال، والمتوسّل بتطبيق العمل بها إلى سعادة الحياة الإنسانية.

فثبت أنّ لفعله تعالى التشريعي مصلحة وغرضاً تشريعياً، ولما أمر به أو نهى عنه حسناً وقبحاً ثابتين بثبوت المصالح والمفاسد، فقول القائل: إنّ أفعاله التشريعية لا تعلَّل بالأغراض كما لو قال قائل: إنّ ما مهَّده من الطريق لا غاية له، ومن الضروري أنّ الطريق إنّما يكون طريقاً بغايته، والوسط إنّما يكون وسطاً بطرفه، وقول القائل إنّما الحسن ما أمر به الله والقبيح ما نهى عنه فلو أمر بما هو قبيح عقلاً ضرورياً كالظلم كان حسناً، ولو نهى عن حسن بالضرورة العقلية كالعدل كان قبيحاً، كما لو قال قائل: إنّ الله لو سلك بالإنسان نحو الهلاك والفناء كان فيه حياته السعيدة ولو منعه عن سعادته الخالدة الحقيقية عادت السعادة شقاوة.

فالحقّ أنّ أحكام العقل العملي جارية في أفعاله تعالى التشريعية غير انّه تعالى إنّما شرّع ما شرّع واعتبر ما اعتبر لا لحاجة منه إليه بل ليتفضّل به على الإنسان مثلاً، وهو ذو الفضل العظيم، فيرتفع به حاجة الإنسان، فله سبحانه في تشريعه غرض لكنّه قائم بالإنسان الذي قامت به الحاجة لا به تعالى، ولتشريعاته

مصالح مقتضية لكن المنتفع بها هو الإنسان دونه كما تقدّم.

وإذا كان كـذلك فكان للعقل أن يبحث في أطـراف ما شرّعه مـن الأحكام ويطلب الحصول على الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة فيها، لكن لا لأن يحكم عليه فيأمره وينهاه، ويوجب ويحرّم عليه كما يفعـل ذلك بالإنسان، إذ لا حاجة له تعالى إلى كمال مرجوّ حتى يتوجّه إليه حكم موصل إليه بخلاف الإنسان، بل لأنّه تعالى شرّع التشريع وسنّ السنـن ثمّ عاملنا معاملـة العزيز المقتدر الـذي نقوم له بالعبـودية وتـرجع إليه حيـاتنا، ومماتنـا، ورزقنا، وتدبير أُمـورنا، ودسـاتير أعمالنا، وحساب أفعالنـا، والجزاء على حسناتنا وسيّئاتنـا، فلا يوجّه إلينـا حكماً إلاّ بحجّة ولا يقبـل منّـا معـذرة إلاّ بحجّـة، ولا يجزينـا إلاّ بحجّـة كما قـال: **﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾** (النساء/ ١٦٥) وقال: **﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾** (الأنفال/ ٤٢) إلى غير ذلك من احتجاجاته يوم القيـامـة على الإنس والجن، ولازم ذلك أن يجري في أفعـالـه تعـالى في نظـر العقل العملي ما يجري في أفعال غيره بحسب السنن التي سنّها، ويدلّ على ذلك الآيات الكثيرة التي تعلل الأحكـام المجعولـة بمصالح مـوجودة فيهـا كالصـلاة والصوم والصدقات والجهاد وغير ذلك، لا حاجة إلى نقلها.[1]

خلط الاعتبارات بالحقائق

وهنـاك خطأ آخـر ارتكبـه المتكلّمون في أبحـاثهم الكـلاميـة، وهـو خلط الاعتباريات بالحقائق، فجعلوا حكم الحدود الحقيقيـة وأجزائها مطّرداً في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية التي لا مجرى فيها إلاّ للقياس الجدلي، فتراهم يتكلّمـون في الموضـوعـات الكـلاميـة كالحسـن والقبح والثـواب والعقـاب في أجناسهـا وفصـولها وحدودهـا، وأين هي مـن الحد؟ ويستدلّـون في

---

١. الميزان، ج٨، ص ٥٥ـ٥٩.

المسائل الأُصولية والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع، وذلك من استخدام الحقائق في الأُمور الاعتبارية، ويبرهنون في أُمور ترجع إلى الواجب تعالى بأنّه يجب عليه كذا ويقبح منه كذا، فيحكمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدونها برهاناً».[1]

تلخيص وتحقيق

تتلخّص آراء العلاّمة الطباطبائي في مسألة الحسن والقبح العقلي في النقاط التالية:

١. ملاك حسن الأفعال وقبحها هو المصالح والمفاسد النوعية، وبعبارة أُخرى، السعادة الإنسانية في حياته الاجتماعية.

٢. المصالح والمفاسد وما يتفرّع عليهما من الحسن والقبح والوجوب والحرمة أُمور اعتبارية وانتزاعية وإن كانت لها مبادئ وغايات حقيقية.

٣. مسائل الحسن والقبح لا تقع تحت البرهان ولا تجري عليها الضرورة والإمتناع التي هي من أحكام الحقائق.

٤. بما أنّ أحكام العقل ـ سواء كان في مجال النظر أو العمل ـ مأخوذة عن الواقع الموجود، وليس ذلك إلاّ فعله سبحانه، فلا تتحكّم على ذاته وأفعاله تعالى، إذ لازمه تحديد ذاته وصفاته بما هو منتزع من فعله وأثره.

٥. يتمكّن العقل الإنساني من كشف القوانين والسنن الجارية عليها أفعاله سبحانه، وفي ضوء تلك القوانين الكلّية يثبت وجود الله سبحانه ويكشف صفاته الكمالية مجانباً في ذلك طرفي التعطيل والتشبيه، كما يحصل على المصالح المترتبة على تشريعاته، إذ لا يتطرق إلى ساحته تعالى اللغو والعبث، وإن كانت غايات

---

١. الميزان، ج٥، ص ٢٨٠.

أفعاله وأحكـامه راجعة إلى العباد قائمـة بحياتهم، فلا نقص ولا حاجـة في جنابه تعالى.

هذه هي حصيلة ما أفاده السيد المفسّر العلاّمة وهي لطائف ودقائق علمية ينبغي للطالب أن يتـدبّر فيها ويتحقّقها بجـودة النظر ودقّة الفكر، غير أنّ هـاهنا أُموراً ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل: إنّ المصـالح والمفـاسد وإن يمكـن عدّهـا مـلاكاً للحسـن والقبح بالقيـاس إلى الأفعال المتعلّقة بحياة الاجتماع، ولكنّهـا ليست ملاكاً جـامعاً يعلّل عليـه الحسن والقبـح في جميع المجـالات، فالصحيـح كما تقـدّم أن نجعل الملاك لذلك الكمال والنقص الراجعَين إلى الفواعل الشاعرة المريدة، والمصالح والمفاسد مندرجة تحت هذا الملاك كما لا يخفى.

الثاني: إنّ المصـالـح والمفـاسـد والحسن والقبـح وإن كـانت مـن الأُمـور الاعتبارية لكنّهـا ـ كما اعترف بذلك العلاّمـة نفسه ـ مبتنية على حقـائق خارجية، فالمصلحـة والمفسدة منتـزعتان من مقـايسة الفعـل مع الغايـة المتوخـاة في حياة الإنسان، فإن كانت موافقة لها كانت مصلحة وحسناً وإن كانت مخالفة لها كانت مفسدة، وقبيحاً، وهذا القـدر من الواقعية كاف في جريـان البحث البرهاني فيها، كما أنّ المعقولات الثانية الفلسفية أيضاً مفاهيم اعتبـارية انتزاعية ليست بحذائها واقعيـة وراء الواقعيـات الـواقعة بحـذاء المعقولات الأوّليـة، إلاّ أنّها نـاظرة إليهـا ومنتـزعـة منها، ولا ينـافي ذلك جـريـان البرهـان العقلي فيها، فكما أنّ الـوجـوب الفلسفي يحكي عن الملازمـة الحقيقية بين العلّة ومعلـولها مثلاً، كذلك الـوجوب الكلامي أيضاً يحكي عن الملازمة الحقيقيـة بين الفعل الملائم لغاية الإنسان وبين وصوله إلى تلك الغاية.

الثالث: قد تقدّم أنّ الوجوب في مصطلح العدلية من المتكلّمين ليس معناه الوجـوب المصطلح في علم الفقه، فـالقول بأنّ العدل واجـب على الله لا يعنى به

أنّ هناك بعث وإنشاء من الإنسان بالنسبة إلى الله سبحانه، بل المقصود منه الملائمة بين الفعل وصفات الله الكمالية، وإنّ الّذي هو كامل في ذاته وصفاته يستحيل أن يصدر عنه الفعل القبيح الكاشف عن نقص فاعله، فشأن العقل ليس إلاّ الإدراك والكشف، لا الإنشاء وا لبعث، فالإشكال على المتكلّمين بأنّ قولهم بالوجوب على الله يستلزم تحديد مالكيته تعالى وينافي حاكميته المطلقة ناشئ من عدم الوقوف على مقصودهم من هذا الاصطلاح.

هذا تمام الكلام حول قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ويتلوه البحث حول قاعدة اللطف والأصلح.

قاعدة اللّطف

من القواعد المهمّة في كلام العدليـة قاعدة اللّطف، إذ تكون مستنداً لجملة من المسـائل العقـائدية كـوجوب التكليـف والبعثة، وعصمـة الأنبيـاء، والوعـد والوعيـد وغيرها، وتتلـوها قـاعدة الأصلـح إذ لها أيضاً دور في الأبحـاث المتعلّقة بأفعاله سبحـانه وإن لم يكن لها ما لقاعدة اللّطف من الأهمّيـة، ومن هنا اختلفت كلمة العدلية فيها مع اتّفاقهم في اللطف.

ثمّ إنّ استيفاء الكلام حول قاعدة اللطف رهن دراسة الأُمور التالية:

١. اللطف في اللغة والاصطلاح.

٢. اللطف المحصِّل والمقرِّب.

٣. أقسام اللطف باعتبار الفاعل.

٤. شروط القاعدة وقيودها.

٥. موقف المتكلّمين في القاعدة.

٦. تاريخ طرحها في علم الكلام والغاية منها.

٧. مباني اللطف ودلائله عند العقل.

٨. أدلّة المنكرين للقاعدة.

٩. مصاديق اللطف وثمراته.

١٠. حقيقة اللطف في الكتاب والسنّة.

اللطف في اللغة والاصطلاح

كلمة اللطف مصدر من بابي: نصر وكرُم، فيأتي من الأوّل بمعنى الرفق واللّينة، والاسم: اللطف. ويأتي أيضاً بمعنى الدُنو، فيقال: لطف به أي رفق به، ولطف الله بالعبد أي رفق به وأوصل إليه ما يحب برفق، ووفّقه وعصمه فهو لطيف به، ولطف الشيء أي دنا، ويأتي من الثاني بمعنى الدّقة والظرافة، فهو ضدّ الضخامة والكثافة، والاسم: اللطافة، يقال: لطف الشيء أي صغر ودقّ، ولطّفه ـ بالتشديد ـ جعله لطيفاً، واللطيف من الكلام ما غمض معناه وخفي، ومنه اشتق اللطيفة وهي النكتة إذا كان يحدث لها في الأنفس شيء من الانبساط، والتلطيف عند القراء، الإمالة.[1]

واللطف في اصطلاح المتكلّمين من صفات فعله تعالى ويقصد به كلّ فعل يدعو المكلف إلى الطاعة ويزجره عن المعصية.

اللطف المحصِّل والمقرِّب

فعل اللطف من الله سبحانه تارة يؤدّي بالمكلّف إلى الإتيان بالحسَن وترك القبيح فهذا يسمّى لطفاً محصِّلاً لأنّه محصِّل للطاعة وإن لم يؤدّ إلى ذلك يسمّى مقرِّباً لأنّ من شأنه تقريب العبد إلى الطاعة وإبعاده عن المعصية. فلنأت بنماذج من عبارات المتقدّمين والمتأخرين ليتّضح صدق مقالتنا هذه:

يقول الشيخ المفيد (المتوفّى ٤١٣هـ) : «اللّطف ما يقرب المكلّف معه إلى الطاعة ويبعد عن المعصية».[2]

---

١. لاحظ أقرب الموارد، ج٢، كلمة «لطف»، المصباح المنير، ج٢، ص ٢٤٦، المعجم الوسيط، ج٢، ص٨٢٦، المنجد في اللغة والاعلام: كلمة «لطف»، وغيرها من معاجم اللغة.

٢. النكت الإعتقادية، ص ٣٥، لاحظ المجلد العاشر من مصنفات الشيخ المفيد.

وقال أبو إسحاق النوبختي (من أعـلام الإمامية في القرن الرابع الهجري) : « اللطف أمر يفعلـه الله تعالى با لمكلّف لا ضرر فيـه، يعلم عند وقوع الطاعـة منه ولولاه لم يطع»[١] الظاهـر من كلامـه أنّه بصـدد تعريف اللطـف المحصِّل فقط، بقرينة قوله: «يعلم عند وقوع الطاعة منه». وبهذا يندفع ما استشكل عليه العلاّمة الحلّي بأنّ قوله: يعلـم عند وقوع الطاعة، يقتضي أن لا يكون للكـافر لطف، وهذا باطل».[٢]

وقال القاضي عبـد الجبار (المتوفّى ٤١٥هـ) : « إنّ اللطف هو كـلّ ما يختار عنـده المرء الـواجـب ويتجنّـب القبيح، أو يكـون عنـده أقـرب إمّـا إلى اختيـار (الواجب) أو إلى ترك القبيح».[٣]

وقـال السيـد المرتضى (المتـوفّى ٤٣٦هــ) : «إنّ اللطف مـا دعـا إلى فعل الطاعـة، وينقسم إلى ما يختار المكلّف عنـده فعل الطاعة ولـولاه لم يختره، وإلى ما يكون أقرب إلى اختيـارها، وكلا القسمين يشمله كـونه داعياً»[٤] وعرّفه بعين هذا التعريف تلميذه الأجل شيخ الطائفة [٥] (المتوفّى ٤٦٠هـ) .

وقال المحقّق الطوسي (المتوفّىٰ ٦٧٢هـ) : «اللطف عبارة عن جميع ما يقرّب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدي إلى الإلجاء».[٦]

وقال المحقّق البحراني (المتـوفّى ٦٧٩أو ٦٩٩هـ) : «مرادنا باللطـف هو ما كـان المكلّف معـه أقـرب إلى الطـاعـة وأبعـد مـن فعل المعصيـة، ولم يبلـغ حـدّ

---

١. الياقوت في علم الكلام، ص ٥٥.
٢. أنوار الملكوت في شرح الياقوت ص ١٥٣، الطبعة الثانية ١٣٦٣ هـ.ش.
٣. شرح الأُصول الخمسة، مبحث اللطف والأصلح، ط القاهرة.
٤. الذخيرة في علم الكلام، ص ١٨٦، ط مؤسسة النشر الإسلامي.
٥. الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، ص ٧٧.
٦. تلخيص المحصل، ص ٣٤٢، ط دار الأضواء، وقواعد العقائد.

الإلجاء».[١]

وقـال الشيخ الحمصي الـرازي (المتـوفّى أوائل القـرن السـابـع الهجـري) : «اللطف هـو مـا يختـار المكلّف عنـده فعـل الطاعـة والتجنّـب عن المعصيـة أو أحدهما، ولولاه ما كان يختـارهما ولا واحداً منهما، أو يكون عنده أقرب إليهما أو إلى أحدهما ويسمّى اللطف مصلحة في الدين».[٢]

والعلاّمة الحلي (المتوفّى ٧٢٦هـ) بعدما عرّف اللطف المقرِّب بمثل ما تقدّم عن المحقّق الطوسي والبحراني عرّف اللطف المحصل بقوله: «و قد يكون اللطف محصلاً وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلّف على سبيل الاختيار».[٣]

وقـال سعد الـدين التفتـازاني (المتوفّى ٧٩٣هــ) : «وفي كـلام المعتزلـة أنّ اللطف ما يختار المكلّف عنـده الطاعة تركاً أو إتيانـاً، أو يقرب منهما مع تمكّنه في الحالين، فإن كان مقرّبـاً من الواجب أو ترك القبيح يسمّى لطفاً مقـرّباً، و إن كان محصلاً له فلطفاً محصلاً، ويخصّ المحصل للواجب باسم التوفيق، والمحصل لترك القبيح باسم العصمة».[٤]

وقد اتّضح بما تقدّم أنّ اللطف متفـرّع على التكليف ويتعلّق به، وقد صرّح بذلـك المحقّق الطوسي وقال: «وهـو واجب بعد ثبـوت التكليف»[٥]، والتكليف عندهم يعمّ العقليّ والشرعـي، والتكاليف الشرعيّة ألطاف في التكـاليف العقلية، وسنشرح هذا الكلام عند البحث عن متفرّعات القاعدة.

و تبيّن أيضـاً ضعـف مـا قـد يقـال في وجـه الفـرق بين اللطف المحصّـل

---

١. قواعد المرام، ص ١١٧، ط مكتبة المرعشي.

٢. المنقذ من التقليد، ج١، ص ٢٩٥، ط مؤسسة النشر الإسلامي.

٣. كشف المراد، ص ٢٥٤، ط المصطفوي.

٤. شرح المقاصد، ج٤، ص ٣١٣، ط منشورات الرضي بقم.

٥. تلخيص المصحل، ص ٣٤٣.

والمقرّب: «بأنّ المحصّل ما يعتبر بالنسبة إلى الغرض من الخلقة، والمقرِّب ما يقاس إلى غرض التكليف»[١] فلا شاهد عليه من كلمات المتكلمين، سابقهم ولاحقهم، هذا مضافاً إلى أنّ غرض التكليف ليس أمراً مغايراً لغرض الخلقة، بل التكليف لا يهدف إلاّ لما هو المطلوب من خلقة المكلّفين.

أقسام اللطف باعتبار فاعله

تقدّم أنّ اللطف فعل لله تعالى يدعو المكلّف إلى الطاعة، لكنّه سبحانه ليس فاعلاً للّطف على سبيل المباشرة دائماً، بل قد يكون الفاعل المباشر للّطف هو الله تعالى، وقد يكون غيره فبهذا اللحاظ ينقسم اللطف إلى أقسام ثلاثة:

الأوّل: ما يكون من أفعاله سبحانه بالمباشرة وهذا كالتكليف والتشريع، وبعث الرسل، وإعطاء المعجزة على أيديهم، ونصب الدلائل الكونية على معرفته تعالى وتوحيده، ونحو ذلك.

الثاني: ما يكون فعلاً للمكلّف وهو لطف في حقّ نفسه كالنظر في دلائل التوحيد والمعجزة واتّباع الأنبياء ونحوها.

الثالث: ما يكون فعلاً للمكلّف وهو لطف في حقّ غيره كتبليغ رسالات الله تعالى، والدعوة إلى التوحيد الواجب على أنبياء الله سبحانه، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجب على عموم المكلّفين.

و يشترط في إيجاب ما يكون لطفاً للغير أن يكون فيه لطف ومصلحة لمن يكلَّف بفعل اللطف، لئلاّ يكون ظلماً عليه، كما أنّ تكليف الملطوف له مشروط بعلم المكلَّف بأنّ الذي يجب عليه فعل اللطف يقوم بفعله، لئلاّ يكون التكليف لغواً.

---

١. الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج٢، ص ٤٧ـ ٤٨، الطبعة الثانية.

قال المحقّق البحراني: «اللطف إمّا من فعـل الله تعالى كالبعثة، أو من فعل المكلّف، فأمّـا يكون لطفـاً في تكليف نفسه كمتـابعة الرسـل والاقتداء بهم، أو في تكليف غيره كتبليغ الرسل للـوحي، ولا يجب في الحكمة أن يكلّف ذلك الغير إلاّ مع علمه تعـالى بأنّ ذلك اللطف لابدّ أن يقع، ثمّ لابـدّ وأن يشتمل على مصلحة تعـود إلى فاعلـه، إذ إيجابه عليـه لمصلحة غيره مـع خلوّه عن مصلحـة تعود إليـه ظلم».[1]

وقال المحقّق الطوسي في تجريده«فإن كـان من فعله تعالى وجب عليه، وإن كان من المكلّـف وجب أن يشعره به ويـوجبه عليه، وإن كـان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل» قوله: «شرط في التكليف العلم بالفعل» إشارة إلى الشرط الأخير. فلعلّه غفل عن الشرط الأوّل.

شروط اللطف وقيوده

ذكروا للّطف شروطاً أهمها أربعة وهي:

١. من خواص اللطف أو شروطه أن لا يكـون له حظّ في تمكّن المكلَّف من القيام بالتكليف، وقد تقدّم أنّ اللطـف متفرّع على التكليف، ولا تكليف للعاجز، وهذا الشرط مذكور في أكثر عباراتهم قال المفيد: «ولا حظّاً له في التمكين».

وقال الشيخ الطوسي: «و اللطف منفصل من التمكين».

وقال العلاّمة الحلي: «و ليس له حظّ في التمكين».

---

١. قواعد المرام، ص ١١٨ بتلخيص وتصرّف يسير، ولاحظ أيضاً إرشاد الطالبين، ص ٢٨٧، ط مكتبة المرعشي، واللوامـع الإلهية، ص ١٥٢، ط تبريز/ ١٣٧٩هـ وكـلاهما للفاضل المقداد، والمنقـذ من التقليد ج١، ص ٣٠٤ـ٣٠٥، والاقتصاد للشيخ الطوسي، ص ٨٧، وكشف المراد، وسرمايه إيمان (فارسي) للحكيم اللاهيجي، ص ٨٠.

وقال الفاضل المقداد ـ وهو يشرح كلام العلاّمة الحلي ـ «و بقوله: «و لم يكن له حظّ في التمكين» خرج القدرة والآلات التي يتمكّن بها من إيقاع الفعل فإنّ هذه كلّها لها حظّ في التمكين، إذ بدونها لا يمكن إيقاعها الفعل، وأمّا اللّطف فليس كذلك، إذ وقوع الفعل الملطوف فيه بدونه ممكن، لكن معه يكون الفعل إلى الوقوع أقرب بعد إمكانه الصرف».[١]

٢. يشترط في اللطف أن لا يبلغ إلى حدّ الإلجاء والإجبار، فإنّ ذلك ينافي الاختبار والامتحان الذي من نتائج التكليف وحكمه، وهذا الشرط أيضاً مذكور في أكثر عباراتهم. قال المفيد: «و لم يبلغ الإجبار».

وقال البحراني: «و لم يبلغ حدّ الإلجاء».

و ذكره أيضاً المحقّق الطوسي في تجريده وفي تلخيص المحصّل، والعلاّمة الحلّي في كشف المراد، والفاضل المقداد في اللوامع الإلهية، واللاهيجي في «سرمايه إيمان» فليراجع.

ولهذا الشرط أهمية كبيرة، وبالتأمل فيه يندفع كثير من شبهات المخالفين للقاعدة، حيث زعموا أنّ وجود الكفّار والعصاة يناقض القول بوجوب اللطف على الله تعالى، إذ لوكان واجباً لفعله سبحانه، ولو فعله لما وجد كافر ولا عاص.

ويردّه أنّ هذا لازم على القول بأنّ اللطف يدعو إلى الطاعة على سبيل الإلجاء لا مطلقاً.[٢]

٣. تجب المناسبة بين اللطف والتكليف، إذ اللطف ـ كما تقدّم ـ داع إلى الطاعة، والداعوية متفرعة على وجود المناسبة بين فعل اللطف والتكليف. قال السيد المرتضى: «ولابدّ من مناسبة بين اللطف والملطوف فيه، لأنّه داع إليه، ولولم

---

١. إرشادالطالبين، ص ٢٧٧.

٢. راجع شرح العلاّمة الشعراني لكشف المراد (فارسي) ص ٤٦٦.

يكن بينهما مناسبة لم يكن بأن يدعو إليه أولى منه بأن يدعو إلى غيره»[1]، وإلى هذا أشار المحقّق الطوسي في تجريد العقائد، بقولـه: «ولابدّ من المناسبة وإلاّ ترجّح بلا مرجّح بالنسبة إلى المنتسبين».

٤. يجب معرفة المكلَّف باللطف والمناسبة، إذ الداعوية متفرّعة على العلم، ويكفي المعرفة إجمالاً بأن يعـرف ـ مثلاً ـ أنّ المصائب الواقعـة عليه لطف من الله تعالى في الجملة.و في ذلك يقول شيخ الطـائفة: «و يجب أن يكون اللطف معلوماً على الوجه الذي هو لطف فيه، لأنّه داع إلى الفعل فهو كسائر الدواعي»[2] وإليه أشـار المحقّـق الطـوسي في تجريـده بقـولـه: «و يعلـم المكلّف اللطـف إجمالاً أو تفصيلاً».

موقف المتكلّمين من قاعدة اللطف

موقف أكثـر القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين في مجال قـاعدة اللطف هو موقف الإثبات ولم يعرف من مشاهير الإمامية في علم الكلام خلاف في ذلك، كما أنّ الأكثـريـة الساحقـة مـن المعتزلـة التـزمـوا بها حتى عـدّ ذلـك من سمات مذهبهم. وإنّما حكي الخلاف عن رجلين، هما بشربن معتمر (المتوفّى ٢١٠هـ.ق) وجعفر بن حـرب (المتوفّى عام ٢٣٦هــ.ق) وكلاهما من معتزلـة بغداد وقيل إنّهما رجعـا إلى الإثبات، ولبشربـن معتمر كـلام سنبحث عنـه عنـد البحث عن أدلّـة المخالفين.

والأشعريـة أنكروا القـاعدة كما أنكـروا قاعـدة التحسين والتقبيح العقليين وتلك أصل لهذه، يقول القاضي عبد الجبار: «إنّ اللطف إذا كان لا يرجع إلاّ إلى ما يختاره المرء عنده فعـلاً أو تركاً، والقوم قـد أبطلوا القول بالاختيـار رأساً، فلم يكن

١. الذخيرة، ص ١٨٧، ولاحظ أيضاً الاقتصاد للشيخ الطوسي، ص ٧٧.

٢. الاقتصاد، ص ٧٧، ولاحظ أيضاً الذخيرة، ص ١٨٧.

للكلام في ذلك معهم وجه».[١]

تاريخ ظهور القاعدة والباعث له

إنّ هناك قرائن تدل على أنّ قاعدة اللطف من المسائل القديمة التي انطرحت في علم الكلام في منتصف القرن الثاني الهجري وقد اتّسعت المجادلات الكلامية آنذاك، وتأسّست مدرسة المعتزلة واشتهرت بالقول بالتحسين والتقبيح، ووجوب اللطف والأصلح، يقول الشهرستاني (المتوفّىٰ ٥٤٨هـ.ق) : «واتّفقوا على أنّ ورود التكاليف ألطاف للباري تعالى» [٢] واحتجاج الأشعري مع أُستاذه أبي علي الجبّائي في وجوب الأصلح مشهور.

وقد عدّ ابن خلدون (المتوفّىٰ ٨٠٨هـ) القول بوجوب الصلاح والأصلح من بدع المعتزلة وقال: إنّ الأشعري نهض لإبطال أمثال هذه البدع.[٣]

وقد ذكر السيد المرتضى في كتابه «الذخيرة» اختلاف الجبّائيين (أبي علي وأبي هاشم) في بعض فروعات قاعدة اللطف.[٤]

و من كتب هشام بن الحكم (المتوفّى ١٧٩أو ١٩٩هـ) كتاب الألطاف، ذكره الشيخ في الفهرست، وللفضل بن شاذان (المتوفّى ٢٦٠هـ) أيضاً كتاب في اللطف، ذكره النجاشي في رجاله، هذا مضافاً إلى أنّ اصطلاح «الأصلح» ورد في مرويات أئمّة أهل البيت عليهم السلام وقد عنون الصدوق (المتوفّى٣٨١هـ) باباً بهذا الاسم في كتاب التوحيد (الباب ٦٢) ، وقد صرّح السيد المرتضى بأنّ اللطف قد يوصف بأنّه صلاح في الدين وأصلح، فلعلّ إصطلاح الأصلح في الروايات ناظر إلى ما

---

١. شرح الأُصول الخمسة، ص ٥١٩.

٢. الملل والنحل، ج١، ص ٤٥، ط دار المعرفة.

٣. مقدمة ابن خلدون، ص ٤٦٥، ط دار القلم.

٤. الذخيرة، ص ١٨٧.

كـان رائجاً عنـد المتكلّمين آنـذاك، كما ورد فيها اصطـلاح اللطف بنفس المعنى المقصود عند المتكلّمين، يقول الإمـام الرضا عليه السلام: إنّ الله تبارك وتعـالى لا يوصف بالترك كما يـوصف خلقه، لكنّه متى علـم أنّهم لا يرجعون عن الكفـر والضلال، منعهم المعاونة واللطف».[١]

وأمّا البـاعث لطرح هذه المسـألة في البحوث الكـلامية فهو نفس البـاعث لطرح قاعـدة التحسين والتقبيح، أعني: إثبات أنّ أفعاله تعالى قـائمة على أساس العدل والحكمة، وإنّه منزّه عن الظلم والعبث، كما يتّضح ذلك في البحث التالي.

مباني اللطف ودلائله

إنّ صفـاتـه تعالى الفعليـة تـرجع إلى صفـاتـه الـذاتيـة وتبتنى عليهـا، كما أنّ الصفات الفعلية يرجع بعضهـا إلى بعض، فالرازقية مثلاً من مظاهـر الربوبية، وعلى هذا ينبغي أن نبحث عن الصفات التي يبتنى عليها اللطف بالمعنى المعهود عند المتكلّمين، فتلك الصفات في الحقيقة مباني اللطف ودلائله.

١. اللطف والحكمة

المشهـور في كلمات العدليـة أنّ اللطف من لـوازم حكمتـه تعالى وإنّ تـرك اللطف يستلـزم نقض الغـرض وهـو ينـافي حكمته تعـالى، يقـول الشيخ المفيـد: «والدليل على وجوبه توقّف غرض المكلّف عليه، فيكون واجباً في الحكمة».[٢]

وقال المحقّق الطوسي: «واللطف واجب ليحصل الغرض به».[٣]

---

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج١، الباب ١١، الحديث ١٦، ص ١٢٣.

٢. النكت الاعتقادية، ص ٣٥.

٣. كشف المراد، ص ٢٥٤.

وقال المحقّق البحراني: «أنّه لو جاز الإخلال به في الحكمة، فبتقدير أن لا يفعله الحكيم كان مناقضاً لغرضه، لكن اللازم باطل فا لملزوم مثله.

بيان الملازمة: إنّه تعالى أراد من المكلّف الطاعة، فإذا علم أنّه لا يختار الطاعة أو لا يكون أقرب إليها إلاّ عند فعل يفعله به لا مشقة عليه فيه ولا غضاضة، وجب في الحكمة أن يفعله، إذ لو أخلّ به لكشف ذلك عن عدم إرادته له.

بيان بطلان اللازم: أنّ العقلاء يعدون المناقضة للغرض سفهاً وهو ضدّ الحكمة ونقص، والنقص عليه تعالى محال».[1]

وقد ذكروا لذلك مثالاً وهو أنّ من يدعو غيره إلى ضيافة وهو يعلم أو يغلب في ظنّه أنّ الدعوة بوحدها غير كاف في تحصيل ذلك الغرض، بل يتوقّف حصوله على الإتيان بأفعال وآداب خاصة، فلو أخلَّ بها عُدَّ ناقضاً لغرضه.

يقول السيد المرتضى: «إنّ أحدنا لو دعا غيره إلى طعام وتأهّب لحضوره ذلك الطعام وغرضه المقصود نفع المدعو ـ وإن كانت للداعي في ذلك مسرّة فعلى سبيل التبع للغرض الأوّل ـ وفرضنا أنّه يعلم أو يغلب في ظنّه أنّه متى تبسّم في وجهه أو كلّمه باللطيف من الكلام، أو أنفذ إليه ابنه وما أشبه ذلك ـ ممّا لا مشقّة عليه فيه ولا شيء من الكلفة ــ حضر ولم يتأخر، وأنّه متى لم يفعل معه ذلك، لم يحضر على وجه من الوجوه، وجبت عليه متى استمرّ على إرادته منه الحضور ولم يرجع عنها أن يفعل ذلك، ومتى لم يفعله استحقّ الذم، كما يستحقّ الذم لو أغلق الباب دونه، وهذه الجملة تقتضي وجوب اللطف عليه تعالى، لأنّ العلّة واحدة».[2]

---

١. قواعد المرام، ص ١١٧ـ ١١٨.

٢. الذخيرة، ص ١٩٠ـ ١٩١.

و إلى برهـان الحكمة يرجع مـا استدلّ به مـؤلّف الياقـوت على اللطف من أنّ قاعدة التكليف تقتضي إيجابه كالتمكين»[١]، يعني أنّ التكليف في فـرض منع اللطف قبيح كما أنّه كذلك في فـرض منع القدرة على فعله، إلاّ أنّ ملاك القبح في الأوّل هو نقض الغرض ومخالفة الحكمة، وفي الثاني هو الظلم على المكلف.

وقد استشكل التفتازاني على هذا الـدليل بأنّ من الجائز أن لا يكون المأمور به مراداً، فلا يلزم نقض الغرض، مع أنّ نقض الغرض ليس بقبيح مطلقاً لجواز أن يتعلّق بذلك حكم ومصالح».[٢]

ويرده أنّ الأوّل خـارج عن موضـوع البحث، والثاني معلـوم الانتفاء، إذ لا مصلحة في منع المكلف عن الوصول إلى السعادة والفلاح.

تقرير آخر

وقد يقرّر برهـان الحكمة بوجه آخر قال مؤلف اليـاقوت: «إنّ ترك اللطف، لطف في ترك الطاعة، واللطف في المفسدة قبيح» هذا أيضاً يبتني على الحكمة، إذ الغرض من خلق النـاس وتكليفهم بالفرائض الدينية هـو حصولهم على السعادة والقربـى إلى الله تعالى وتجنّبهم عن الشقـاوة ومغضبة الرحمن، وتـرك اللطف سبب لحصولهم على الشقاوة وهي قبيحة، وما يؤدّي إلى القبيح كذلك.

تقرير ثالث

وقد يقرر دليل الحكمة بوجـه ثالث. قال السيد المرتضى: «ربما استدلّ على ذلك أنّ الداعي إلى إرادة الفعل يدعو إلى فعل مالا يختار ذلك الفعل إلاّ معه، كما يدعو إلى ما لا يتمّ إلاّ به، ألا ترى أنّ الداعـي لأحدنا إلى تعلّم ولده يدعو إلى فعل

---

١. الياقوت في علم الكلام، ص ٥٥.

٢. شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٣٢.

مالا يتـمّ أو لا يختار التعلّم إلاّ معـه، ولهذا متى أراد المسبّب من غيره، وهـو ممّا لا يحدث منه إلاّ عن سبب، يجب أن يريد السبب».[١]

علاقة اللطف بالجود والكرم

إنّ الشيخ المفيد وإن استدلّ على وجوب اللطف بقاعدة الحكمة كما عرفت من «نُكَتـه»، لكنّـه اختار في أوائل المقـالات قولاً آخـر وبنى اللطـف على صفتي الجود والكرم، حيث قال: «إنّ ما أوجبـه أصحاب اللطف من اللطف، إنّما وجب من جهة الجود والكرم، لا مـن حيث ظنّوا أنّ العدل أوجبه وأنّه لـو لم يفعله لكان ظالماً».[٢]

وهنا تطرح أسئلة

١. كيف يصحّ القول بوجوب فعـل بمقتضى الجود والكرم، أليس هذا من الجمع بين المتنافين؟

والجواب عنه: أنّ المقصـود بالوجـوب هنا أنّ الفعل حسن جميل يـلائم ما للفـاعل من الكمال في ذاتـه وصفاتـه، سـواء كانـت صفة جـود وكرم، أو عـدل وحكمـة، ومن الـواضح أنّ تـرك فعلٍ هـذا شأنـه ينافي كمال الفـاعل في ذاتـه أو صفاتـه، فهو قبيح مستحيل على ذلك الفـاعل، فيكون فعله واجبـاً، قال المحقّق اللاهيجي: «مقصـود المتكلّمين من وجوب فعل على الله تعالى بحكـم العقل هو أنّ فعلاً يكـون من شأنـه أن يستحق فـاعله الـذم واللوم، فيقبح صـدوره عن الله سبحانه».[٣]

---

١. الذخيرة، ص ١٩٣ـ١٩٤.

٢. أوائل المقالات، ص ٥٩، المجلد الرابع من مصنفات الشيخ المفيد.

٣. گوهر مراد (فارسي) ص ٣٤٩، طبع وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامية.

٢. هل هناك قائل بأنّ وجوب اللطف مبنيّ على عدله تعالى وأنّ ترك اللطف يفضي إلى الظلم على المكلّف؟

والجواب عنه أنّه قد يقال بأنّ المعتزلة كانوا قائلين بذلك [١] ولكن ما وجدنا فيما تصفّحنا من أقوالهم أثراً لهذا.

٣. هل يمكن تفسير قاعدة اللطف على ضوء عدله سبحانه أو لا؟ سواء كان له قائل أم لا؟

أقول: يصحّ ذلك، لكن بعد الوقوف على حقيقة العدل عند المتكلّمين أنّ العدل عندهم عبارة عن أنّ أفعاله تعالى حسنة ومنزّهة عن كلّ قبح وشين، قال الشيخ المفيد: «العدل الحكيم هو الذي لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب». [٢]

وقال القاضي عبد الجبار: «نحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنّه عدل حكيم، فالمراد به انّه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه، وانّ أفعاله كلّها حسنة». [٣]

وقال الحمصي الرازي: «الكلام في العدل، كلام في أفعاله تعالى وإنّها كلّها حسنة وتنزيهه عن القبائح وعن الإخلال بالواجب في حكمته». [٤]

العدل بهذا التفسير يساوق الحكمة وأعمّ من معناه المعروف في موارد الحقوق والجزاء ونحوها، وعلى هذا يمكن تقرير قاعدة اللطف على مقتضى العدل، كما يصحّ تفسيره على مقتضى الحكمة، فإن وجد في كلمات المتكلّمين تفريع اللطف على العدل يحمل على هذا المعنى.

---

١. ذكره المحقّق الزنجاني في تعاليقه على أوائل المقالات، ص ١٦١.

٢. النكت الاعتقادية، ص ٣٢.

٣. شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠١.

٤. المنقذ من التقليد، ج١، ص ١٥٠.

أدلّة المخالفين للقاعدة

للأشعرية في إنكـار قاعدة اللطف طريقان: عـام وخاص، أمّا الأوّل: فهو الذي تقـدّم ذكره في مسـألة الحسن والقبـح وهو أنّ القـول بوجـوب فعل على الله تعالى باطل رأسـاً. لأنّ لازمه كون العقل حاكماً على الله سبحانه مـع انّه هوالحاكم على الإطلاق، يقـول الإمام الـرازي ـ بعد نقـل نظريـة المعتزلة في وجـوب اللطف والعـوض على الله ـ: «إنّ الحكـم لا يثبت إلّا بالشرع، ولا حـاكم على الشرع، فـلا يجب عليه شيء».[1]

ولاحظ عليـه المحقّق الطوسي بقـوله: «ليس هـذا الوجـوب بمعنى الحكم الشرعي كما هـو المصطلح عنـد الفقهـاء، بل هذا الـوجـوب بمعنى كـون الفعل بحيث يستحقّ تاركه الذم، كما أنّ القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله الذم»[2] يعني أنّ الوجوب هنا بمعنى الحسن، وموقف العقل ليس إلّا كشف هذا الحسن واستنبـاط ملائمـة الفعل لصفات فـاعله أو عـدم ملائمتهـا، فلا إيجاب بمعنى الإنشـاء ولا اعتبار، وقـد فصّلنا الكـلام في هذا المجـال عند البحـث عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فلا نعيد.

وأمّـا الطريـق الثـاني: فهو أنّ الغـايـة من اللّطـف ليس إلّا إيجاد الـداعي للمكلّف، ويمكن إيجاده بـلا توسّـط اللطف، وحينئذٍ يكـون اللطف لغـواً. قال الرازي: «إنّ اللطف هو الذي يفيد تـرجيح الداعية بحيث ينتهي إلى حدّ الإلجاء، فالداعية الواصلة إلى ذلك الحدّ شيء ممكـن الوجود في نفسه، والله تعالى قادر على جميع الممكنات، فوجب أن يكون الله تعالى قادراً على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحدّ من غير تلك الواسطة».[3]

١و٢. تلخيص المحصل، ص ٣٤٢.

٣. المصدر السابق.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الذي يحصل بسبب اللطف من الداعي لا يبلغ إلى حدّ الإلجاء كما تعرفت على ذلك عند البحث عن شروط اللطف.

وثانياً: أنّ قدرته تعالى وإن كانت عامّة لكلّ ممكن، والداعي أيضاً يتحقّق بقدرته سبحانه إلاّ أنّ مشيئته تعالى الحكيمة اقتضت وجود كلّ شيء عن سبب يناسب ذلك، ومن هنا بعث أنبياءه ورسله لتبليغ أحكامه إلى الناس، وإن أمكن إبلاغها بلا توسّط نبيّ ولا رسول. فما ذكره الرازي نشأ ممّا تبنّاه الأشاعرة في مجال التوحيد في الخلق والتدبير من نفي التأثير عن كلّ سبب وفاعل مطلقاً وجعله تعالى فاعلاً وسبباً لكلّ فعل وظاهرة كونية مباشرة، وهو ينافي العقل والشرع كما قرّر في مباحث التوحيد.

ابن المعتمر ومناقشته في اللطف

بشر بن المعتمر من أعلام المعتزلة وهو الذي أسّس مدرسة الاعتزال في بغداد، وقد تفرّد عن أصحابه بمسائل، منها مسألة اللطف، وحاصل كلامه أنّ اللطف والأصلح ليس له حدّ ولا غاية ينتهي إليها، بل له مصاديق غير المتناهية، فهناك من اللطف ما لو فعله سبحانه لآمن جميع من في الأرض، ولكن ليس بواجب ذلك على الله، وإنّما الواجب عليه تمكين العباد بالقدرة والاستطاعة بعد إبلاغ الأحكام إليهم، وعلى هذا نستكشف من وجود الكفّار والعصاة عدم وجوب اللطف عليه سبحانه.[1]

يلاحظ عليه: أنّ اللطف ـ كما تقدّم ـ مشروط بعدم بلوغه إلى حدّ الإلجاء، وهذا الشرط يوجب حصره وتناهيه، وإن أمكن فرض ألطاف غير متناهية، فنقول: يجب على الله تعالى بمقتضى حكمته وجوده أن يفعل اللطف في حقّ العباد، وإذ ليس شأنه إلاّ إيجاد الداعي في وعاء الاختيار، فوجود الكفّار والعصاة لا يكشف

---

١. شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٠، الملل والنحل للشهرستاني، ج١، ص ٦٥.

عن عدم فعل اللطف في حقّهم، فإنّهم بسوء اختيارهم جعلوا أنفهسم في محلّ الحرمان والمنع.

يقول العلاّمة الحلّي:

«إنّ اللطف لطف في نفسه، سواء حصل الملطوف فيه أو لا، فإنّ اللطف هو ما يقرّب الملطوف فيه ويرجّح وجوده على عدمه، ويجوز أن يتحقّق مع وجود اللطف معارض أقوى منه، وهو سوء اختيار المكلّف»[١] ويظهر من الفاضل القوشجي الأشعري (المتوفّى ٨٧٩هـ. ق) ارتضاؤه بهذا الجواب، حيث نقله ولم يناقش فيه بشيء.[٢]

وقد أجاب القاضي عبد الجبار عن الإشكال بوجه آخر وحاصله: «أنّ المكلّفين على طائفتين:

طائفة من علم الله تعالى أنّهم ينتفعون باللطف ولا يكفرون، وأُخرى من علم أنّهم يكفرون بذلك فلا ينتفعون، وإنّما يجب فعل اللطف في حقّ الطائفة الأُولى، دون الثانية.[٣]

وهذا الجواب يستفاد من حديثٍ رواه الصدوق عن أبي الحسن الرضا عليه السلام حيث قال عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُماتٍ لاٰ يُبْصِرُونَ﴾ (البقرة/ ١٧) : «إن الله تبارك وتعالى لا يوصف بالترك كما يوصف خلقه، ولكنّه متى علم أنهّم لا يرجعون عن الكفر والضلال منعهم المعاونة واللطف وخلّى بينهم وبين اختيارهم».[٤]

ثمّ إنّ العلاّمة الطبرسي استدلّ بقوله تعالى: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِئَلاّ

---

١. كشف المراد، ص ٢٥٥.

٢. شرح التجريد للقوشجي، ص ٣٥٢.

٣. شرح الأُصول الخمسة، ص ٥٢٠.

٤. عيون أخبار الرضا، ج١، الباب ١١، الحديث ١٦، ص ١٢٣.

يَكُونَ لِلنّاسِ عَلَى اللهِ حُجّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء/ ١٦٥) على بطلان نظرية بشر وقال: «و في هذه الآية دلالة على فساد قـول من زعم أنّ عند الله تعالى من اللطف ما لو فعله بـالكافر لآمن، لأنّه لو كان كذلك لكـان للكفّار الحجّة بذلك على الله تعالى قائمة».[1]

لقائل أن يقـول: كلام بشر في غير بعـث الأنبياء لأنّ مـوضوع اللطف هـو التكليف، و إبلاغه موقوف على بعث الأنبياء.

و يمكن الإجـابـة عن هـذا، بما تقـدّم من أنّ التكليـف أعمّ مـن التكليف العقلي والشرعي، ومن هنا يكـون بعث الأنبياء من مصاديق قـاعدة اللطف، فإذا كانت البعثة واجبة بملاك كونها لطفاً، كان كلّ لطف واجباً.

و ممّا استدلّ به المخالفون«أنّه لو وجب لما أخبر الله بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لا يطيع ألبتة لأنّ ذلك إقناط و إغراء على المعصية وهو قبيح».[2]

وفيـه أنّ الإقناط والإغـراء من لوازم الإخبـار بالسعـادة والشقاوة على وجـه الإطلاق، وليـس كذلك، لأنّـه سبحانـه قارن الـوعد بـالإنذار وا لتخـويف عن المخالفة لله تعالى، كما قارن الوعيد بالرجاء إلى المغفرة والشفاعة والحذر من اليأس من رحمة الله الـواسعة، فنـرى أنّه سبحـانه يخاطب نبيـه الخاتم ﷺ وهو على قمّـة الكمال والسعادة ويحذّره عـن الشرك ـ حاشـاه عن ذلك ـ يقول: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الخاسِرينَ﴾ (الزمر/ ٦٥) كما أنّه يحذر المسرفين على أنفسهم مـن القنوط مـن رحمة الله تعالى ويقـول: ﴿يٰا عِبادِيَ الَّذيـنَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ لاٰ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَميعاً﴾ (الزمر/ ٥٣).

و للتفتازاني وجه آخر في إنكار وجوب اللطف حيث قال: «لو وجب لكان في كلّ عصر نبيّ، وفي كلّ بلد معصوم يأمر با لمعروف ويدعو إلى الحقّ، وعلى وجه

١. مجمع البيان، ج٣، ص ١٤٢.

٢. شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٢٣.

الأرض خليفة ينصف المظلوم وينتصف من الظالم».[١]

أقول: هذا نقض على المعتزلة لا على الإمامية القائلين بوجوب نصب الإمام المعصوم على الله تعالى بمقتضى قاعدة اللطف.

مصاديق اللطف وثمراته

قاعدة اللطف ــ كما قلنا في مفتتح الرسالة ـ من مهمات القـواعد الكلامية عند العدليـة ويتفرّع عليها كثير من المسائل الهامّـة في مجال العقائد نشير إلى جملة منها:

١. وجوب التكليف الشرعي

التكليف حكم إلهي متعلّـق بأفعال المكلّفين من حيـث اتّصافها بـالحسن والقبح على سبيل الاقتضـاء أو التخيير. ونعني بالاقتضاء الطلب وهـو إمّا متعلّق بـالفعل أو الترك، والتخيير هـو التسـويـة بين الفعـل والترك، فإن تعلّـق الطلب بالفعل كان حسناً لا محالة إذ طلب القبيح، قبيح، وإن تعلّق بالترك كان قبيحاً إذ طلب ترك الحسن قبيح، وطلـب الفعل إن قارن عدم جواز تركـه كان واجباً، وإن قارن جوازه، كان مندوباً، وطلب الترك إن قارن عدم جواز الفعل كان حراماً، وإن قارن جوازه كان مكروهاً، ومتعلق التخيير مباح.

وهذه الأحكـام من جهة انـدراجها تحت الحسن والقبـح، وأنّ العقل يحكم بأنّ كلّ فعـل في نفس الأمر لـه جهة حسن أو قبح، تتصـف بالعقلية، ومـن جهة ورود الشرع عليهـا، تتصف بـالشرعية، فكلّ حكـم، يتّصف بـالعقلية والشرعيـة باعتبارين.

---

١. نفس المصدر.

وهاهنا اصطلاح آخر، وهو أنّ الحكم الشرعي مالا يستقل العقل بإدراك حسنه أو قبحه، كوجوب صوم آخر رمضان وحرمة صوم أوّل شوّال، والحكم العقلي ما يستقل العقل بذلك، كوجوب ردّ الوديعة، وحفظ الأمانة، وحرمة الظلم والكذب، وهذا الاصطلاح هو الرائج في المفاوضات الكلامية، وعلى هذا ينقسم التكليف إلى عقلي وشرعي.[١]

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ التكاليف الشرعية ألطاف في التكاليف العقلية، وذلك لأنّ المكلّف بالتزامه بالعبادات الشرعية كالصلاة والصوم وغيرهما، كان أقرب إلى رعاية التكاليف العقلية كتحصيل المعرفة، ورعاية الحقوق، والالتزام بالعدل، والاجتناب عن الجور والعدوان وغيرها. وبمقتضى وجوب اللطف عليه سبحانه، يكون التكليف الشرعي واجباً عليه.[٢]

٢. وجوب بعثة الأنبياء

تقرير كون بعثة الأنبياء لطفاً بوجهين: أحدهما: أنّهم يبلّغون التكاليف الإلهية إلى الناس، وقد عرفت أنّ التكاليف الدينية ألطاف، فما يتوقف عليه اللطف كذلك، وإلى هذا أشار الحكيم الطوسي بقوله: «وهي (البعثة) واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية».[٣]

والثاني: أنّ لهم تأثيراً بالغاً ودوراً كبيراً في تعليم الناس وتزكيتهم، وإقامة العدل والقسط في المجتمع البشري، وهي غايات إلهية كبيرة، فوجود الأنبياء سبب عظيم لتزلّف الناس إلى المقاصد الإلهية وتجنّبهم عن العصيان والخذلان. وإلى هذا

---

١. گوهر مراد، ص ٣٤٦ـ ٣٤٧.

٢. المصدر، ص ٣٥٣.

٣. رسالة المقنعة المطبوعة بضميمة تلخيص المحصل، وهي رسالة موجزة في الأُصول الخمسة عند الإمامية.

يشير أبو الصلاح الحلبي (المتوفّى ٤٤٧هـ.ق) بقوله: والرئاسة واجبة في حكمته تعالى على كلّ مكلّف يجوز منه إيثار القبيح، لكونها لطفاً في فعل الواجب والتقريب إليه، وترك القبيح أو التبعيد منه، بدليل عموم العقلاء بكون من هذه حاله عند وجود الرئيس المبسط اليد الشديد التدبير، القوي الرهبة إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وكونهم عند فقده أو ضعفه بخلاف ذلك».[1]

٣. وجوب عصمة الأنبياء

اتّفق المتكلّمون على لزوم عصمة الأنبياء وإن اختلفوا في حدودها، وتفرّدت الإمامية بالقول بالعصمة المطلقة، أي قبل البعثة وبعدها، من الصغائر والكبائر سهواً وعمداً، وجميع المنفّرات، واستدلّوا على ذلك بقاعدة اللطف، يقول المحقّق البحراني:

«و عندنا أنّ النبيّ معصوم عن الكبائر والصغائر عمداً وسهواً من حين الطفولية إلى آخر العمر». ثمّ بعد إقامة براهين ثلاثة على تلك المدعى. قال:

«و ينبغي أن يكون منزّهاً عن كلّ أمر تنفر عن قبوله، امّا في خلقه كالرذائل النفسانية من الحقد والبخل والحسد والحرص ونحوها، أو في خلقه كالجذام والبرص، أو في نسبه كالزنا ودناءة الآباء، لأنّ جميع هذه الأُمور صارف عن قبول قوله والنظر في معجزته، فكانت طهارته عنها من الألطاف التي فيها تقريب الخلق إلى طاعته واستمالة قلوبهم إليه».[2]

ثمّ إنّ القرآن الكريم كما يعد النبوّة من تجلّيات رحمته تعالى ويقول: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ (الزخرف/ ٣٢) ردّاً على المشركين الذين كانوا يعترضون

١. تقريب المعارف في الكلام، ص ٩٥.

٢. قواعد المرام، ص ١٢٥ـ١٢٧.

على النبيّ ﷺ ويقولون: ﴿لَوْلاَ نُزِّلَ هٰذا الْقُرآنُ عَلىٰ رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظيم﴾ (الزخرف/ ٣١) ، كذلك عدّ لينة النبي ﷺ رحمة إلهية وقال: ﴿فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظّاً غَليظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَولِكَ﴾ (آل عمران/ ١٥٩) .

٤ . لزوم الوعد والوعيد

اتّفقت العدلية على لـزوم الوعد والوعيد، وعلى لزوم العمل بـالوعد، ولكن اختلفوا في العمـل بالـوعيد فالإمـامية وطـائفة مـن المعتزلة لم يـوجبوا العمـل به، وطائفة من المعتزلة أوجبوه، وعلى كل تقدير فالوعد والوعيد عندهم من صغريات قاعدة اللطف، قـال المحقّق الطوسي: «إنّ القائلين بالحسن والقبـح والوجوب في العقل. أوجبوا الوعد بالثواب للمكلّفين لكونه لطفـاً، وقالوا بحسن الوعيد لكونه أصلح، أو بـوجوبـه لكونـه لطفاً أيضاً، ثـمّ أوجبوا الـوفاء بـالوعـد، واختلفوا في الوعيد...».[١]

وفيما روي عن الهداة المعصومين دلالات على هذا، فقد روي عن الإمام عليّ عليه السلام أنّه قال:

«إنّ الله تبارك وتعالى لمّا خلق خلقه أراد أن يكونوا على آدابٍ رفيعة، وأخلاق شريفة، فعلم أنّهم لم يكونوا كذلك إلاّ بأن يعرّفهم مالهم وما عليهم، والتعريف لا يكون إلاّ بالأمر والنهي، والأمر والنهي لا يجتمعان إلاّ بـالوعدو الوعيد، والوعد لا يكـون إلاّ بالترغيب، والـوعيـد لا يكون إلاّ بـالترهيب، والترغيب لا يكـون إلاّ بما تشتهيه أنفسهم وتلذّه أعينهم، والترهيب لا يكون إلاّ بضدّ ذلك، الحديث».[٢]

وقالت بضعة الرسول، الزهراء البتول (سلام الله عليها) في خطبتها المعروفة:

---

١ . قواعد العقائد، الباب الخامس.

٢ . بحار الأنوار، ج٥، ص ٣١٦.

«ثمّ جعل الثواب على طاعته ووضع العقاب على معصيته، ذيادة لعباده من نقمته، وحياشة لهم إلى جنّته».[١]

٥. حسن الآلام الابتدائية

الآلام والمصائب الواقعة على المكلّفين على نوعين: ابتدائية واستحقاقية، والقسم الأخير لا يتوجّه إليه إشكال من ناحية الحسن والقبح وهذا واضح، وأمّا القسم الأوّل فقد يستشكل بأنّها ظلم على المكلّف، فيجاب عنه بأنّ تلك المصائب واقعة على اللطف، إمّا للمصاب والمؤلم، وإمّا لغيره، وفي ذلك يقول أبو الصلاح الحلبي:

«والوجه الذي يصحّ منه تعالى الإيلام، أن يكون مستحقاً أو لطفاً».[٢]

وقال أيضاً: «والوجه في حسن إيلام الأطفال، كونه لطفاً للعقلاء».[٣]

و روي عن الإمام عليّ عليه السلام أنّه قال في المرض يصيب الصبي: «كفّارة لوالديه».[٤]

٦. وجوب نصب الإمام

استدلّت الإمامية على وجوب نصب الإمام المعصوم على الله سبحانه بأنّه لطف على المكلّفين، واللطف واجب في الحكمة، يقول الشيخ المفيد: «الإمام هو الذي له الرئاسة العامّة في أُمور الدين والدنيا نيابة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وإنّها لطف، واللطف واجب في الحكمة».[٥]

---

١. الاحتجاج للطبرسي، نشر المرتضى، ص ٩٨.

٢. تقريب المعارف، ص ٨٩.

٣. نفس المصدر.

٤. بحار الأنوار، ج٥، ص ٣١٧.

٥. النكت الاعتقادية، ص ٣٩.

وقال ــ وهو يستدلّ على وجود الإمام الثاني عشر ــ عجّل الله تعالى فرجه الشريف ـ: «الدليل على ذلك أنّ كلّ زمان لابدّ فيه من إمام، وإلاّ لخلا الزمان عن إمام مع أنّه لطف واجب على الله تعالى في كلّ زمان».[1] و هكذا استدلّ غيره من متكلّمي الإمامية، وهو مشهور من مذهبهم فلا حاجة إلى نقل أقوالهم.

هذه جملة من مصاديق قاعدة اللطف، ولا ينحصر فيها، بل هناك جملة أُخرى من المباحث المطروحة في كتب الكلام لها صلة بالقاعدة، كمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والآجال والأرزاق ونحو ذلك، تركنا البحث عنها مخافة التطويل».[2]

قاعدة اللطف وحجّية الإجماع

مذهب الإمامية أنّ الإجماع ـ سواء كان إجماع الأُمّة أو العلماء ـ بنفسه ليس حجّة على حكم شرعي ولا يكشف عن رضى الشارع. وذلك لأنّ احتمال الخطأ غير مندفع بعد، فالإجماع لا يفيد إلاّ ظنّاً، والظنّ ليس بحجّة بذاته، بل يتوقّف على إمضاءٍ من الشارع، وإحراز رضاه، وإذ لا دليل لفظي على ذلك، فلابدّ من أن نستكشف رأي من هو حجّة في الحقيقة، أعني الإمام المعصوم، ولهم وجوه في كيفية هذا الاستكشاف، فشيخ الطائفة ومن تبعه على أنّ مستنده قاعدة اللطف، بأنّه لو كان رأي الجميع خطأ يجب على الإمام عليه السلام بمقتضى قاعدة اللطف أن يدلي برأيه بأيّ طريق يراه ممكناً وصواباً.

و قد وقع رأي الشيخ هذا مورد النقض والإبرام بعده. فوافقته عليه طائفة وخالفته أُخرى. إمّا في أصل القاعدة وإمّا في كاشفيتها عن رأي المعصوم. فليراجع مبحث الإجماع من أُصول الفقه.[3]

---

١. نفس المصدر، ص ٤٤.
٢. لاحظ اللوامع الإلهية مبحث «قاعدة اللطف».
٣. لاحظ عوائد الأيام للمحقّق النراقي، ط البصيرتي، ص ٢٣٢ـ٢٤٥.

حقيقة اللطف في الكتاب والسنّة

إلى هنا فرغنا عن البحث حول قاعدة اللطف عند المتكلّمين، ونختم دراستنا في هذا المجال بالبحث عن مفهوم اللطف في الكتاب والسنّة، فنقول:

اللطف في اصطلاح المتكلّمين من صفات فعله تعالى ويرجع إلى حكمته تعالى، وجوده وكرمه، لكنّه في المصادر الدينية لا ينحصر في ذلك، بل جاء وصفاً ذاتياً أيضاً، وإليك البيان:

١. العلم النافذ

قال سبحانه: **﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾** (الملك/ ١٤).

وقال تعالى ـ حكاية لنصائح لقمان لابنه ـ: **﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللهُ إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾** (لقمان/ ١٦).

وقال الإمام عليّ عليه السلام: «إنّ الله سبحانه وتعالى لا يخفى عليه ما العباد مقترفون في ليلهم ونهارهم لَطُفَ بهم خُبْراً».[١]

وقال الإمام الجواد عليه السلام: «سمّيناه لطيفاً لعلمه بالشيء اللطيف مثل البعوضة وأخفى من ذلك».[٢]

وقد عدّ الرازي العلم من معاني اللّطف وقال: «اللطف بهذا المعنى يكون من الصفات الذاتية».[٣]

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٩٩.

٢. الكافي، الأُصول، ج١، ص ٩١، ط الإسلامية.

٣. شرح أسماء الله الحسنى، ص ٢٤٦، ط القاهرة.

٢. التنزّه عن الجسمانيّة

يقول سبحانه: ﴿**لاٰ تُدْرِكُهُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطيفُ الْخَبير**﴾ (الأنعام/ ١٠٣).

قال العلاّمة الطبرسي في معنى اللطيف الخبير: «يلطف عن أن تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار ولا تلطف عن إدراكه وهذا من باب اللف والنشر»[١] يعني أنّ اللطيف راجع إلى قوله: ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾ وتعليل له، والخبير راجع إلى قوله: ﴿**وهو يدرك الأَبصار**﴾ وبيان له.

وفي دعاء الجوشن الكبير (الفقرة ٣٣): «يا ألطف من كل لطيف» فإن جعلناه من لطف لطفاً كنصر كان معناه أبرّ وأشدَّ إحساناً برفق ولطف، وإن جعلناه من لطف لطافة كان معناه أشدّ تجرّداً من كل لطيف ومجرّد».[٢]

و اللطف بهذا المعنى يكون من صفات الجلال، قال الرازي: «إنّ الشيء الصغير الذي لا يحسّ به لغاية صغره يسمّى لطيفاً، والله سبحانه وتعالى لمّا كان منزّهاً عن الجسمية والجهة لم يحس به، فأطلقوا اسم الملزوم على اللازم، فوصفوا الله تعالى بأنّه لطيف، بمعنى أنّه غير محسوس، وكونه لطيفاً بهذا الاعتبار يكون من صفات التنزيه».[٣]

٣. لا يدرك بالكنه

يقول الإمام الرضا عليه السلام: «وأمّا اللطيف فليس على قلّة وقضافة وصغر، ولكن

---

١. جوامع الجامع، ج١، ص ٤٠١، الطبع الجديد.

٢. شرح الأسماء الحسنى، للحكيم السبزواري، ص ١٣٤، ط بصيرتي.

٣. شرح أسماء الله الحسنى، ص ٢٤٦.

ذلك على النفاذ في الأشيـاء والامتناع من أن يدرك، كقولك لطف عنّـي هذا الأمر ولطف فلان في مذهبـه وقوله: انّه غمض فبهر العقل وفـات الطلب وعاد متعمقاً متلطّفاً لا يدركـه الوهم، فهكذا لطف الله تبارك وتعـالى عن أن يدرك بحدّ أو يحد بوصف».[1]

وفي دعـاء الجوشـن (الفقـرة ٣١) : «يـا لطيفـاً لا يـرام» أي لا يمكـن أن يقصـد كنـه ذاته، لأنّـه مجرّد عـن التعيّنـات محيط بها وسهـام القصـود لا يقع إلاّ عليها».[2]

٤ . الظرافة في الصنع والتدبير

في نهج البلاغـة: «وأقام من شواهـد البيّنات على لطيف صنعتـه» (الخطبة / ١٦٥) .

«و من لطـائف صنعته وعجائب خلقتـه ما أرانـا من غوامـض الحكمة في هذه الخفافيش» (الخطبة/ ١٥٥) .

«وكان مـن اقتدار جبروته وبـديع لطائف صنعتـه أن جعل من مـاء البحر الزاخر المتراكم المتقاصف يبساً جامداً». (الخطبة / ٢١١) .

وفي الفقرة (٣٤) من دعاء الجوشن: «يا لطيف الصنع» أي دقيق الصنع لا يعلم خفاياه ومزاياه كما هو حقّه إلاّ هو».[3]

وعن الرضا عليه السلام قال: «إنّ اللطيف منّا على حـدّ اتخاذ الصنعة، أو ما رأيت الـرجل يتخـذ شيئاً يلطـف في اتخاذه، فيقال: مـا ألطـف فلانـاً، فكيف لا يقـال

١ . توحيد الصدوق، باب أسماء الله تعالى، الرواية٢، ص ١٨٩ .

٢ . شرح الأسماء الحسنى، ص ١٢٥ .

٣ . نفس المصدر، ص ١٣٥ .

للخالق الجليل: لطيف، إذ خلق لطيفاً وجليلاً...».[١]

هذا كلّه في لطافة الصنع والإيجاد، وأمّا اللطافة في التدبير، فقال سبحانه ـ فيما يحكي كلام يوسف عليه السلام لأبيه يعقوب في تأويل رؤياه ـ: ﴿يَا أَبَتِ هذا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ العَلِيمُ الحَكِيمُ﴾ (يوسف/ ١٠٠) أي لطيف التدبير، لأجله رفيق حتى يجيء على وجه الحكمة والصواب.[٢] قد أشار يوسف عليه السلام إلى ما خصّه الله به من العناية والمنة وأنّ البلايا التي أحاطت به لم تكن لتنحل عقدتها أو لتنحرف عن مجراها، لكن الله لطيف لما يشاء نفذ فيها فجعل عوامل الشدّة عوامل رخاء وراحة وأسباب الذلّة والرقّية وسائل عزّة وملك».[٣]

وإلى اللطافة في الصنع والتدبير يشير الإمام الهادي عليه السلام فيما فسّر اللطف لفتح بن يزيد الجرجاني بقوله: «إنّما قلنا: اللطيف للخلق اللطيف، ولعلمه بالشيء اللطيف، أو لا ترى إلى أثر صنعه في النبات اللطيف وغير اللطيف، وفي الخلق اللطيف من الحيوان الصغار من البعوض والجرجس وما هو أصغر منهما ممّا لايكاد تستبينه العيون، بل لا يكاد يستبان لصغره الذكر من الأُنثى والحدث المولود من القديم، فلمّا رأينا صغر ذلك في لطفه واهتدائه للسفاد، والهرب من الموت، والجمع لما يصلحه ممّا في لجج البحار وما في لحاء الأشجار والمفاوز والغفار، وفهم بعضها عن بعض منطقها، وما يفهم به أولادها عنها، ونقلها الغذاء إليها، ثمّ تأليف ألوانها حمرة مع صفرة، وبياض مع حمرة، وما لا تكاد عيوننا تستبينه بتمام خلقها ولا تراه عيوننا ولا تلمسه أيدينا، علمنا أنّ خالق هذا الخلق لطيف، لطف في خلق ما سمّيناه بلا علاج ولا أداة ولا آلة».[٤]

---

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج١، ص ١٣٢، انتشارات جهان.
٢. تفسير الكشاف، ج٢، ص ٥٠٦.
٣. الميزان، ج١١، ص ٢٤٨.
٤. التوحيد للصدوق، ص ١٨٦، ط دار المعرفة.

٥. الإحسان والجود

يقول سبحانه: ﴿اللهُ لَطيفٌ بِعبادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ﴾ (الشورى/ ١٩) أي برّ بليغ البر بهم، قد تـوصل برّه إلى جميعهم وتوصل من كـل واحد منهم إلى حيث لا يبلغه وهم أحد من كلّياتـه وجزئياته» [١] وإلى هـذا المعنى يشير كلام الإمـام علي عليه السلام فيما يصف مظاهر جوده تعالى ولطفه بقوله:

«بل لم تَخلُ مـن لطفه مَطـرِفَ عينٍ في نعمـةٍ يُحدِثها لـك، أو سيّئةٍ يستُرهـا عليك، أو بليّةٍ يَصْرفها عنك. فما ظنّك به لو أطعتَه». [٢]

---

١. الكشاف، ج٤، ص ٢١٧.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ٢٢٣.

قاعدة الأصلح

الأصلح تفضيل الصلاح وهو ضدّ الفساد، وهما مختصّان في أكثر الاستعمال بالأفعال وقوبل في القرآن تارة بالفساد وأُخرى بالسيئة، قال: ﴿**خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيّئاً**﴾ (التوبة/ ١٠٢) ، و﴿**لا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها**﴾ وإصلاح الله تعالى الإنسان يكون تارة بخلقه إياه صالحاً وتارةً بإزالة ما فيه من فساد بعد وجوده، وتارة يكون بالحكم له بالصلاح، قال: ﴿**وأصلح لهم بالهم**﴾ ، ﴿**يصلح لكم أعمالكم**﴾ .[1]

ويظهر من المتكلمين أنّ المصلحة عندهم تساوق المنفعة، يقول السيد المرتضى: «الصلاح عبارة عن النفع الذي فسّرناه فائدة، ويقال عند التزايد أصلح كما يقال أنفع».[2]

أقوال المتكلّمين في الأصلح

ذهبت معتزلة بغداد وبعض معتزلة البصرة وعدّة من الإمامية إلى القول بوجوب الأصلح، وقالت الأشاعرة وأكثر معتزلة البصرة وأكثر الإماميّة بعدم الوجوب، واختلف القائلون بالوجوب، فالبغداديون من المعتزلة وبعض الإمامية كأبي إسحاق النوبختي وعبد الرزاق اللاهيجي، قالوا بوجوبه مطلقاً، وفصل أبو

---

١. المفردات في غريب القرآن، كتاب الصاد.

٢. الذخيرة في علم الكلام، ص ١٩٩.

الحسين المعتزلي بين ما كان الداعي معارضاً بالصارف وعدمه، قال العلاّمة الحلّي:

«اختلف الناس هنا، فقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما: إنّ الأصلح ليس بواجب على الله تعالى، وقال البلخي: إنّه واجب، وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين، وقال أبو الحسين البصري: إنّه يجب في حال دون حال وهو مختار المصنف (أي المحقّق الطوسي) ».[١]

وقال الحمصي: «أمّا المصالح الدنيوية فقد قال أبو علي وأبو هاشم: إنّها غير واجبة، وقال أبو القاسم البلخي وغيره من أهل العدل: إنّها واجبة في الجود».[٢]

هذا، وقد ترك البحث عنها بعضهم كالمحقّق البحراني في قواعد المرام، والعلاّمة الحلّي في نهج المسترشدين والباب الحادي عشر، ويظهر من الشيخ المفيد أنّه كان قائلاً بالأصلح حيث قال: «إنّ الله تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلّفين إلاّ أصلح الأشياء لهم في دينهم ودنياهم وانّه لا يدّخرهم صلاحاً ولا نفعاً، وإنّ من أغناه فقد فعل به الأصلح في التدبير، وكذلك من أفقره ومن أصلحه ومن أمرضه فالقول فيه كذلك».[٣]

دلائل القول بالوجوب

عمدة ما استدلّ به القائلون بوجوب الأصلح ثلاثة:

الأوّل: إن كان الفعل أصلح، يعني كان نافعاًو خالياً عن الضرر والمفسدة للمكلّفين كان الداعي موجوداً، والصارف منتفياً، وعند وجود الداعي وانتفاء الصارف يجب الفعل، قال الشيخ سديد الدين: «قالوا: لانّ علمه بانتفاعه يدعوه

---

١. كشف المراد، ص ٢٧٠.

٢. المنقذ من التقليد، ج١، ص ٢٩٨.

٣. أوائل المقالات، ص ٥٩، المجلد الرابع من مصنفات الشيخ المفيد.

إلى أن يرزقه، وليس له عن ذلك صارف، وكلّ من دعاه إلى الفعل داع، ولا يقابل داعيه صارف، فإنّه يفعله لا محالة».[١]

وبيان تحقق الداعي وانتفاء الصارف أنّه إحسان خال عن جهات المفسدة، ولا مشقة فيه».[٢]

واستشكل عليه بأنّ هذا الوجوب بمعنى اللزوم عند تمام العلّة، والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك. فأين هذا من ذاك؟»[٣]، يعني أنّ الوجوب المستفاد من الدليل هو الوجوب المبحوث عنه في الحكمة النظرية (=الوجوب منه) لا الوجوب المبحوث عنه في الحكمة العملية (=الوجوب عليه).

وأجاب عنه المحقّق اللاهيجي بأنّ الفعل في الفرض المذكور كما يكون واجباً بمعنى الوجوب منه، كذلك واجب بمعنى الوجوب عليه، وذلك باعتبارين، أعني اعتبار وجود العلّة التامّة، واعتبار أنّه أصلح: وترك الأصلح قبيح عقلاً، وصورة الاستدلال هكذا.

كلّما كان ترك الأصلح قبيحاً كان فعله واجباً، لكن المقدّم حقّ فكذلك التالي، ينتج: فعل الأصلح واجب، وهو المطلوب.[٤]

الثاني:ترك الأصلح يكشف عن بخل الفاعل وهو قبيح، والله تعالى جواد لا سبيل للبخل في ساحته قال أبو إسحاق النوبختي: «والأصلح واجب في الدنيا، إذ لا مانع منه، وتركه بخل».[٥]

---

١. المنقذ من التقليد، ج١، ص ٢٩٨.

٢. كشف المراد، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة ١٨.

٣. شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٣١.

٤. سرمايه إيمان (فارسي) ص ٨١.

٥. الياقوت في علم الكلام، ص ٥٥.

وقال الحمصي: «والمصلحة هي المنفعة أو المؤدّى إليها بشرط أن لا يتعقّبها ضرر أعظم منها أو فوات نفع أكثر منها».(١)

ثمّ إنّ المصالح تنقسم إلى ما يكون مصلحة في الدين، وإلى ما يكون مصلحة في الدنيا، فمصالح الدين هي الألطاف، ومصالح الدنيا هي الأُمور الّتي ينتفع بها الحيّ، ولا يستضرّ بها حيّ آخر من الأحياء، ولا يكون فيها وجه قبح ـ مثلاً ـ يجوز أن يعلم الله تعالى إن رزق شخصاً مائة دينار انتفع به عاجلاً وآجلاً ولا يستضرّ به غيره ولا (فيه) وجه من وجوه القبح.(٢)

وقد ذكروا لتوضيحه مثالاً وهو «أنّ من ملك ــ مثلاً ــ ماء دجلة ووجد عطشاناً يموت من العطش، وعلم أنّه إن أسقاه الماء وصبّ في فيه شربة منه، عاش وانتفع ولا يستضرّ هو ولا غيره به أصلاً، فإنّه لابدّ من أن يسقيه ومتى لم يفعل ذلك، عدّه العقلاء بخيلاً شحيحاً وا ستحقّ منهم الذمّ».(٣)

ونوقش فيه بأنّ المذموم في المثال المفروض هو أن يمنع المالك من حصول العطشان على الماء وأن يشرب منه، لا ترك الاسقاء حتى يكون الإسقاء واجباً، وموضوع البحث هو الثاني دون الأوّل، قال الحمصي: «وأصحاب أبي علي وأبي هاشم لا يسلّمون أنّ سقي الماء لمن وصفوه واجب على ما ذكره وأنّه يستحقّ الذمّ بالإخلال به، بل يقولون: يقبح منه أن يمنعه من الماء ويحول بينه وبينه لكون ذلك المنع والحيلولة عبثاً، ولو منعه لاستحقّ الذم بذلك القبيح، لا بسبب أن أخلّ بفعل واجب عليه».(٤)

و يمكن أن يجاب عنه بأنّ للجود مراتب، والمرتبة العالية منه في مفروض

١. المنقذ من التقليد، ج١، ص ٢٩٧.
٢. المصدر، ص ٢٩٨.
٣. المنقذ من التقليد، ج١، ص ٢٩٩.
٤. نفس المصدر.

المثال هو أن يقوم مالك الماء بنفسه بإسقاء العطشان كما فعل الإمام سيد الشهداء عليه السلام بأعدائه في كربلاء، والقصّة مشهورة، فترك هذه المرتبة من الجود لمن ليس له نظير في الجود والكرم قبيح، وصدورها عنه واجب، أي حسن ملائم لكمال الفاعل في ذاته وصفاته.

و ممّا ذكرنا يظهر وجه الجواب عمّا ذكره السيد المرتضى في الإشكال على هذا الاستدلال بقوله:

«إنّ هذا المثال في غير موضع الخلاف بيننا وبين أصحاب الأصلح ومثال موضع الخلاف: موسر كثير المال يعلم حال فقير في جواره لا ضرورة به إلى عطيّته حتى إن فاتته استضرّ غاية الضرر، غير أنّه ينتفع بما يدفعه إليه هذا الموسر من ماله، ولا ضرر كثير على الموسر في إيصال ذلك إليه، ومعلوم أنّ أحداً لا يوجب على هذا الموسر العطيّة».[١]

والجواب: أنّ منع الإعطاء وإن لم يؤدّ إلى هلاك الفقير، إلاّ أنّه ينافي الجود والكرم، فهو بخل قبيح على الكريم، ولو أدّى إلى هلاكه كان مستحقاً للذم بوجهين: ترك الجود، وترك الإنجاء.

الثالث: ترك الأصلح ينافي القدرة المطلقة، قال أبو إسحاق النوبختي: عدم وقوعه ينقص حقيقة القادر»[٢] وأوضحه الشيخ الحمصي بقوله: «من كان له داع إلى الفعل ولا يقابل داعيه صارف فإنّه يفعله لا محالة، إذ لو لم يفعله والحال ما وصفناه، لقدح في اقتداره عليه وكشف عن أنّه ليس بقادر عليه، إذ من حقّ القادر على الشيء وجوب وقوع ما دعاه الداعي إليه إذا لم يصرف عنه صارف، وهذا هو الطريق إلى أنّ العباد فاعلون لتصرّفاتهم».[٣]

---

١. الذخيرة في علم الكلام، ص ٢٠٩ـ ٢١٠.

٢. الياقوت في علم الكلام، ص٥٥.

٣. المنقذ من التقليد، ج١، ص ٢٩٩.

لكنّه أشكل عليه بأنّه لا ينتج الوجوب المبحوث عنه هنا حيث قال: «وهذا التحرير يقتضي أنّهم يذهبون إلى وقوع المصلحة الدنياوية منه تعالى لا محالة، وأنّ وجوبها إنّما هو بهذا المعنى، لا بمعنى استحقاق الذمّ بالإخلال به».[1]

و يمكن أن يجاب عنه بأنّ الوجوب المصطلح عند العدليّة لا يختص بما يستلزم ذمّاً ولوماً على الفاعل، بل معناه هو لزوم الملائمة بين الفعل وصفات الله تعالى الكمالية، ولا شكّ أنّ القدرة المطلقة من صفات الله الكمالية، وترك الأصلح في الفرض المذكور ينافي القدرة المطلقة، فيكون فعله واجباً.

أدلّة النافين لوجوب الأصلح

احتجّ النافون لوجوب الأصلح مطلقاً بوجهين:

الوجه الأوّل: وجوب الأصلح مستلزم للمحال، لأنّ ما من فعل هو أصلح لشخص إلّا و هناك فعل أصلح منه، والله تعالى قادر على الجميع، ولازم ذلك تحقّق الأفعال غير المتناهية كلّها أصلح وهو محال. قال السيد المرتضى: «آكد ما دلّ على ذلك، أنّه تعالى قادر من أجناس المنافع واللّذات على مالا ينحصر، فلو وجب عليه تعالى فعل المنافع بشرط أن لا يكون مفسدة على ما يقولون، وقد علمنا أنّه تعالى لا يفعل في الوقت الواحد من ذلك إلّا ما هو محصور متناه، فمازاد على هذا المقدار المفعول من المنافع ولو بجزء واحد لا يخلو من أُمور:

ـ إمّا أن يقال: إنّه غير مقدور، ذلك يؤدّي إلى تناهي مقدوره تعالى.

ـ أو هو مقدور وليس بواجب، لأنّ فعل المنافع غير واجب، وذلك الصحيح الذي نذهب إليه.

---

١. نفس المصدر.

ـ أو هو واجب ولم يفعله، ذلك يقتضي إخلاله تعالى بالواجب عليه.[١]

يلاحظ عليه: أنّ تحقّق الأصلح بالمقدار غير المتناهي وإن لم يكن محالاً ذاتياً، ولكن يستحيل وقوعه في حقّ الإنسان الواحد، لأنّ وجوده متناهي، ولا يسع المتناهي غير المتناهي، فعدم تحقّق الأصلح بالمقدار غير المتناهي، لا يدل على عجزه تعالى، ولا على عدم كونه واجباً، بل ذلك بملاك استحالته وقوعاً (لا ذاتاً) وإليه أشار المحقّق اللاهيجي بقوله:

«عدم تناهي مقدورات الله سبحانه ممكن ذاتاً لا وقوعاً فلا نسلّم أنّ كلّ أصلح ممكن الوقوع».[٢]

الوجه الثاني: للقول بالأصلح مناقضات كثيرة منها:

١. لو وجب الأصلح لما خلق الكافر الفقير المعذّب في الدنيا والآخرة.

٢. يلزم أن يكون الأصلح للكفار الخلود في النار، إذ لو كان الخروج أو عدم الدخول أصلح لفعل.

٣. يلزم أن لا يستوجب الله على فعل شكراً، لكونه مؤدياً للواجب، كمن يردّ وديعة وديناً لازماً.

٤. يلزم أن تكون إماتة الأنبياء والأولياء المرشدين بعد حين وتبقية إبليس وذريّاته المضلّين إلى يوم الدين أصلح لعباده.

٥. من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان أو الارتداد بعد الإسلام، فلا خفاء في أنّ الإماتة أو سلب العقل أصلح له ولم يفعل.

٦. أجمع الأنبياء والأولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف

---

١. الذخيرة في علم الكلام، ص ٢٠١ـ٢٠٢.

٢. سرمايه إيمان، ص ٨٢ـ٨٣.

البأساء والضرّاء، فعند وجوب الأصلح يكون ذلك سؤالاً من الله تعالى أن يغيّر الأصلح ويمنع الواجب وهو ظلم.

٧. لو وجب الأصلح لما بقي للفضل مجال.[1]

والجواب عنها أمّا أوّلاً: فأنّ برهان وجوب الأصلح برهان قاطع لا سبيل للمناقشة فيه، ومبناه أصل عقلي واضح هو لزوم السنخيّة بين الفعل وفاعله، ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِه﴾ فإن كان الفاعل جواداً كريماً يستحيل أن يترك فعل الجود والكرم، وهذا هو المقصود بوجوب فعل على الله تعالى ـ كما مرّ مراراً ـ فمن صفات الفاعل نستدل على خصوصية أفعاله بطريق اللِّم، كما أنّ بالتعرّف على خصوصيات أفعاله نستدلّ على صفاته بطريق الإن، فلو نوقش في هذين الأصلين لانهدم: البرهنة والاستدلال من أساسه، وينسدّ باب المعرفة على الله تعالى وصفاته الكمالية والجلالية مطلقاً، وعلى فرض عجزنا عن الإجابة عن تلك المناقضات نقول: هذه شبهات في مقابل البديهة، إذ الجهل والشك لا يقاومان العلم واليقين، ولا ينقض اليقين بالشك، والقائلون بالتحسين والتقبيح العقليين لم يدّعوا في مقام الإثبات إلاّ إيجاباً جزئياً يعني أنّ العقل مستقل بدرك جهات الحسن أو القبح في بعض الأفعال، وأمّا جميع الأفعال فإنّما يحكم بحسنها أو قبحها ووجود الملاك فيها على وجه الإجمال، وهذا الذي يدركه بالإجمال إنّما يدركه بالبرهان القطعي فلا يعارضه الجهل بجهات الحسن والقبح تفصيلاً.

وأمّا ثانياً: فكأنّ المستشكل فاتته أُمور:

الأوّل: أنّ الإيجاد بنفسه كمال، كما أنّ الوجود في مقابل العدم كمال، فإيجاد ماله قابلية الوجود كمال وتركه نقص، ولا فرق بهذا الاعتبار بين الإنسان وغيره، ولا بين المؤمن والكافر.

---

[1] شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٣١ـ ٣٣٤.

الثاني: أنّ الإنسان فاعل مختار ولإرادته واختياره دور في كونه من أهل الفلاح والضلال، قال سبحانه: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً﴾ (الدهر/ ٣) والله سبحانه خلق الموت والحياة ليبلوا الناس أيّهم أحسن عملاً.

الثالث: أنّ مسألة الأصلح متعلّقة بالمنافع الدنيويّة ولا صلة لها بالآخرة.

الرابع: أنّ كون الجود واجباً على الله بالمعنى الذي أوضحناه، لا ينافي وجوب شكر النعمة على العبد فهاهنا قاعدتان عقليتان لا تزاحم إحداهما الأُخرى بوجه.

الخامس: أنّ الأصلح بحال الكل ـ كل الناس أو كل النظام الكوني ـ مقدّم على الأصلح بحال فرد أو طائفة، كما أنّ الأصلح باعتبار الدين مقدّم على الأصلح بلحاظ الدنيا، فلو فرضنا أنّ وجود إبليس وذرّيته أصلح بالقياس إلى نظام الكل فلا يعارض بما يترتّب على وجوده من المفاسد.

السادس: أنّ لفعل الأصلح وصدوره من الله سبحانه شروطاً وأسباباً ومنها دعاء المكلّفين، فالدعاء لا ينافي الأصلح بوجه، هذا مع أنّها بنفسها أصلح بحال المكلّفين في أمر الدين، فهي لطف على العباد.

و ممّن تعرض للإجابة عن شبهات المنكرين لوجوب الأصلح هو المحقّق اللاهيجي في كتابه (سرمايهٔ إيمان) وبنى الجواب عنها على التفكيك بين مصلحة الكلّ والجزء، حيث قال: «إنّ المصلحة على نوعين: المصلحة بالقياس إلى جميع الموجودات، والمصلحة بالنسبة إلى موجود خاص، والأوّل مقدّم على الثاني عقلاً، فالملاك هو مصلحة الكلّ، سواء وافقت مصلحة الجزء أو خالفتها.

وقد اندفع بذلك كثير من شبهات المنكرين كقولهم: كان الأصلح بحال الكافر المبتلى في جميع أوقاته بالأمراض والآفات أن لا يُخلق، أو أن يموت في الطفولية، أو يكون مسلوب العقل، وأيضاً كان الأصلح للمكلّفين إبقاء وجود الأنبياء في جميع الأزمنة والأوقات، وعدم موتهم، وكان الأصلح لهم عدم وجود إبليس إلخ.

وجه الانـدفاع أنّ حـدوث الحوادث مستند إلى أسبـاب منتهية إليـه تعالى، وتوسيط الأسبـاب والعلل ممّا اقتضته المصلحـة الكلّية وهي مقدَّمـة على المصالح الجزئيـة، مع أنّ الأصلـح في الموارد المذكـورة في محل المنع، فـإنّ الأصلح للكـافـر إبقـاءه حتى يستحق الثـواب والجنّة، وأمّـا خلـوده في النار فبسـوء فعله وإرادتـه، والأصلح للمكلّفين وجود الأنبياء وحضورهم في أزمنة واختفاؤهم في أزمنة أُخرى، إذ ذلك يستـدعـي مجاهـدتهم وفوزهـم على درجـات المجتهـدين والـراسخين في العلم».[1]

دليل المفصِّلين

قـد عـرفت أنّ أبـا الحسين البصري المعتـزلي[2] اختـار في الأصلح القـول بالتفصيل، وكلامه في الحقيقة راجع إلى فرض مصاديق غير متناهية للأصلح وهو عمدة دليل المنكرين ـ كما عرفت ـ فقال: إنّ المقدار الزائد لا يخلو من وجهين:

١. ملازم للمفسدة على المكلَّف فيجب إعطاء المقدار الخالي عن المفسدة، إذ الداعي في هذا الفرض لا يعارَض بشيء لأنّ الأصلح يكون متناهياً محدوداً بما لا يستلزم مفسدة.

٢. لا يكـون كـذلك، فليس بـواجب إذ الـداعـي تعارض بـالصـارف أي المصاديق غير المتناهية للأصلح.

قـال الحمصي: «و قد تـوسّط الشيخ أبـو الحسين بين الفريقين، بأن قـال: الأولى أن يقال: إنّه إن علم تبـارك وتعالى أنّ الزيادة على المائة مفسدة، فـإنّه لابدّ من أن يفعل المزيد عليه لتجرّد الداعي إلى فعلها من دون معارضة صارف، وإن لم يكن في الزيادة عليهـا مفسدة إلى غير غاية جاز أن يفعل المزيـد عليه وجاز أن لا

---

١. سرمايه إيمان، ص ٨١ ـ ٨٢.

٢. ووافقه في ذلك المحقّق الطوسي في تجريد الإعتقاد.

يفعلها، لأنّ من كان له إلى الفعل داع وكان ذلك الداعي قائماً في فعل ما يشقّ عليه فإنّه يجري ذلك مجرى الصارف، ويكون ذلك الفعل متردّداً بين الصارف والداعي، فتارة يفعل وتارة لا يفعل.

ألا ترى أنّ من دعاه داع إلى أن يدفع درهماً إلى فقير ولم يتبيّن أنّه يستضرّ بذلك، فإنّه يدفعه إليه، فإن حضره من الفقراء جمع عظيم لو دفع إلى كلّ واحد منهم درهماً لاستنفد ماله بذلك ولم يكن لبعضهم مزيّة على بعض وشقّ ذلك عليه واستضرّ به، فإنّه قد يدفع درهماً إلى فقير منهم وقد لا يدفع، ويقول في نفسه إن دفعت إلى واحد منهم دفعت إلى غيره وإلى غيره إلى أن يستنفد جميع مالي فلا يدفع إلى أحدٍ منهم شيئاً.

فإذا كان قيام الداعي فيما يشقّ يقتضي ما ذكرناه فقيامه فيما لا يمكن أولى أن يقتضي ما ذكرناه، والداعي إلى الفعل إذا حصل فيما لا نهاية له فقد حصل فيما لا يمكن فعله، فصار أولى إلى أن لا يجب معه الفعل.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما يستحيل وقوعه لا يصلح لكونه صارفاً عن الداعي الذي يقتضي وجود ما يمكن وقوعه، إذ لا معارضة بين الممتنع والممكن، وهذا بخلاف ما لا يستحيل وقوعه وإنّما يستلزم مشقّة أو ضرراً على الفاعل إذ ذلك يصلح لكونه صارفاً للفاعل. فالقول بالتفصيل غير وجيه جدّاً.

الأصلح في أحاديث النبيّ والآل ﷺ

عنون الشيخ الصدوق في كتاب التوحيد باباً بعنوان أنّ الله تعالى لا يفعل بعباده إلّا الأصلح لهم وجاء فيه بثلاثة عشر حديثاً عن النبي وأهل بيته الطاهرين، رأينا أن نختم دراستنا هذه بذكر نماذج منها:

١. عن عبد الله بن مسعود قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ إذ تبسّم،

١. المنقذ من التقليد، ج١، ص ٣٠١.

فقلت لـه:مالك يا رسـول الله؟ قال: «عجبت من المؤمـن وجزعه من السّقـم ولو يعلـم مـالــه في السّقم مـن الثـواب لأحبّ أن لايـزال سقيماً حتـى يلقى ربّــه عزّوجلّ».[١]

٢. قال الإمام الصادق عليه السلام لعبد الله بن الفضل الهاشمـي: «يا ابن الفضل إنّ الله تبارك وتعـالى لا يفعل بعباده إلاّالأصلح لهم، ولا يظلم النـاس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون».[٢]

٣. عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قال الله جلّ جلاله: إنّ من عبادي المؤمنين مـن يجتهد في عبـادتي فيقوم من رقـاده ولذيـذ وساده فيتهجّـد في الليالي ويتعـب نفسه في عبـادتي، فاضربه بـالنعاس الليلـة والليلتين نظراً منّـي له وإبقاءً عليه، فينام حتى يصبح ويقوم وهـو ماقت لنفسه زارٍ عليها، ولو أُخلّي بينه وبين مـا يريـد من عبـادتي لدخلـه من ذلـك العجب فيصيره العجب إلى الفتنـة بأعمالـه ورضاه عـن نفسه، حتـى يظنّ أنّـه قد فـاق العابـدين وجـاز في عبادتـه حدّ التقصير، فيتباعد منّي عند ذلك وهو يظنّ أنّه يتقرّب إليّ».[٣]

٤. عن داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان فيما أوحى الله عزّوجلّ إلى موسى عليه السلام أن يا مـوسى، ما خلقـت خلقاً أحبّ إليّ من عبـدي المؤمن، وإنّما أبتليه لما هو خير لـه وأُعافيه لما هو خير لـه وأنا أعلم بما يصلح عليه أمـر عبدي، فليصبر على بلائي وليشكـر نعمائي وليرض بقضائي، أكتبه في الصّـدّيقين عندي إذا عمل برضائي فأطاع أمري».[٤]

والحقّ أنّ هـذه الأحاديـث راجعة إلى الأصلح في أمـر الـدين فهي متعلّقـة بقاعدة اللطف، لا الأصلح في اصطلاح المتكلّمين إذ مداره على المصالح الدنيوية الصرفة.

---

١. التوحيد للصدوق، الباب ٦٢، الحديث ٣.
٢. المصدر نفسه، الحديث ٩.
٣. المصدر نفسه، الحديث ١٢.
٤. المصدرنفسه، الحديث ١٣.

العدل والحكمة في الكلام الإسلامي

البحث عن العدل والحكمة شَغلَ باباً موسّعاً في علم الكلام، وهما من الأُصول التي يدور عليهما كثير من المسائل العقائدية، يقول العلاّمة الحلّي: «الأصل الذي يتفرّع عليه مسائل العدل معرفة كونه تعالى حكيماً لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب، فإذا أثبتوه بنوا عليها مسائل العدل من حسن التكليف ووجوب اللطف وغيرهما من المسائل» [1] فهما من القواعد الكلامية الهامّة التي تليق بدراسة حافلة، ونضع البحث عنها في فصول:

---

١. أنوار الملكوت، ص ١٠٥.

الفصل الأوّل

المقدمات

١. العدل والحكمة في اللغة

ذكروا للعدل معاني أو إطلاقات مختلفة كالقصد في الأُمور، والتعادل والتساوي، والاستواء والاستقامة، والأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط.[1] لكنّها ليست إلاّ مصاديق لمعنى واحد وهو: جعل كلّ شيء في موضعه المناسب له، بأن يستوفي حظّه من الوجود والحقيقة ولا يزاحم حظّ غيره من الأشياء» وهذا ما روي عن الإمام علي عليه السلام في تعريف العدل حيث قال: «العدل يضع الأُمور مواضعها»[2] وهذا أيضاً ما أراده الحكيم السبزواري بقوله: «وضع كلّ شيء في موضعه وإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه»[3] وأوضحه العلاّمة الطباطبائي بقوله:

«حقيقة العدل هي إقامة المساواة والموازنة بين الأُمور بأن يعطي كلّ من السهم ما ينبغي أن يعطاه فيتساوى في أنّ كلاً منها واقع موضعه الذي يستحقّه، فالعدل في الاعتقاد أن يؤمن بما هو الحقّ، والعدل في فعل الإنسان في نفسه أن يفعل ما فيه سعادته ويتحرّز ممّا فيه شقاؤه باتّباع هوى النفس، والعدل في الناس وبينهم أن يوضع كلّ موضعه الذي يستحقّه في العقل أو في الشرع أو في العرف فيثاب المحسن بإحسانه، ويعاقب المسيء على إساءته، وينتصف للمظلوم من الظالم ولا يبعض في إقامة القانون ولا يستثنى».

---

١. لاحظ: المصباح المنير، ج١، ص ٥١، ٥٢، أقرب الموارد، ج١٢، ص ٧٥٣، المفردات للراغب، ص ٣٢٥ وغيرها من المعاجم.

٢. نهج البلاغة، قسم الحكم، الرقم ٤٣٧.

٣. شرح الأسماء الحسنى، ص ٥٤.

ملازمة العدل للحسن

«و من هنا يظهر أنّ العدل يساوق الحسن ويلازمه، إذ لا نعني بالحسن إلّاما طبعه أن تميل إليه النفس وتنجذب نحوه، وإقرار الشيء في موضعه الذي ينبغي أن يقرّعليه من حيث هو كذلك ممّا يميل إليه الإنسان ويعترف بحسنه، ويقدّم العذر لو خالفه إلى من يقرعه باللوم، لا يختلف في ذلك اثنان، وإن اختلف الناس في مصاديقه كثيراً باختلاف مسالكهم في الحياة».[1]

وأصل الحكمة، الحكم وهو المنع ومنه سميت اللجام حَكَمة الدابة وبذلك سمّي الحكم المولوي حكماً، لما أنّ الأمر يمنع به المأمور عن الإطلاق في الإرادة والعمل، وكذا الحكم بمعنى القضاء يمنع مورد النزاع من أن يتزلزل بالمنازعة، وكذا الحكم بمعنى التصديق يمنع القضية من تطرّق الشك إليه. وأحكم السفيه أي أخذ على يده (و منعه) أو بصّره ما هو عليه، قال جرير: «أبني حنيفة احكموا سفهاءكم» وأحكم الشيء أتقنه، وفلاناً عن الأمر رجعه، وقد أُطلقت على العدل، والعلم والحلم والنبوّة، وكلّ كلام موافق الحقّ، وصواب الأمر وسداده، ووضع الشيء في موضعه.[2]

و من هنا يعلم أنّ الحكمة والعدل متلازمان مصداقاً إذ كلّما وقع الشيء في الموضع المناسب له كان ذلك عدلاً ومنعه عن الاستفساد فكان حكمة أو محكماً.

٢. العدل والحكمة في اصطلاح المتكلّمين

العدل والحكمة في اصطلاح المتكلّمين لا يختلفان عن معناهما اللغوي، فهما متلازمان في المصداق ومساوقان للحسن يقول عبد الجبار المعتزلي: «نحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنّه عدل حكيم، فالمراد به أنّه لا يفعل القبيح، أو لا يختاره

---

١. الميزان، ج١٢، ص ٣٣١.

٢. أقرب الموارد، ج١، ص ٢١٨، المصباح المنير، ج١، ص ١٧٨، المفردات للراغب، ص ١٢٦، الميزان، ج٧، ص ٢٥٤.

ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنّ أفعاله كلّها حسنة».[١]

وقال الشيخ المفيد: العدل الحكيم هو الذي لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب.[٢]

وقال سديد الدين الحمصي: «الكلام في العدل، كلام في أفعاله تعالى وإنّما كلّها حسنة، وتنزيهه عن القبائح وعن الإخلال بالواجب في حكمته».[٣]

وقال العلاّمة الحلّي: «أطلق المتكلمون العدل على العلوم التي لها تعلق بأحكام أفعاله تعالى، من حسن الحسن منها ووجوب الواجب ونفي القبيح عنها».[٤]

و يستفاد هذا من بعض الأحاديث أيضاً، فقد فسّر الإمام عليّ عليه السلام العدل في مقام توصيفه تعالى بالنهي عن اتّهامه سبحانه فقال: « والعدل أن لا تتّهمه»[٥] وتفسيره ما ورد في كلام الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: «أمّا العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه».[٦]

ثمّ إنّ الحكمة تارة يكون وصفاً للعلم وأُخرى وصفاً للعمل، ويفسّر الأوّل بأفضل العلم وأتمّه، ويفسّر الثاني باتقان الفعل والتنزّه عمّا لا ينبغي، يقول الرازي في الحكيم وجوه:

الأوّل: «معنى الاحكام في حقّ الله تعالى في خلق الأشياء هو إتقان التدبير فيها، وحسن التقدير لها، قال تعالى: ﴿الَّذي أَحْسَنَ كُلَّ شَيءٍ خَلَقَه﴾ ليس المراد الحسن الرائق في المنظر وإنّما المراد منه حسن التدبير في وضع كلّ شيء موضعه بحسب المصلحة، وهو المراد بقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْديراً﴾ .

والثاني: أنّ الحكمة عبارة عن معرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم،

---

١. شرح الأُصول الخمسة، ص ٣٠١، ط القاهرة. ٢. النكت الاعتقادية، ص ٢٧.
٣. المنقذ من التقليد، ج١، ص ١٥٠، ط مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
٤. أنوار الملكوت، ص ١٠٥، الطبع الثاني. ٥. نهج البلاغة، قسم الحكم، الرقم ٤٧٠.
٦. التوحيد للصدوق، باب معنى التوحيد والعدل، ص ٩٦.

فالحكيم بمعنى العليم، قال الغزالي: وقد دللنا على أنّه لا يعرف الله إلاّ الله، فيلزم أن يكون الحكيم الحق هو الله، لأنّه يعلم أصل الأشياء، وهو أصل العلوم، وهو علمه الأزلي الدائم الذي لا يتصور زواله المطابق للعلوم مطابقة لا يتطرّق إليه خفاء ولا شبهة.

والثالث: الحكمة عبارة عن كونه مقدّساً عن فعل مالا ينبغي قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً﴾ وقال: ﴿ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما باطِلاً﴾.[1]

وقال العلاّمة الحلّي: «الحكمة قد يعنى بها معرفة الأشياء، وقد يراد بها صدور الشيء على الوجه الأكمل، وعرفان أكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الأوّل، وأيضاً أفعاله تعالى في غاية الاحكام والاتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني أيضاً».[2]

وقال صدر المتألّهين: «إنّ الحكمة هي أفضل علم بالمعلومات وأحكم فعل في المصنوعات، وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الأشياء بعلله وأسبابه، ويفعل النظام الأتم لغاية حقيقية يلزمه، فهو بهذا المعنى حكيم في علمه فحكم في صنعه وفعله، فهو الحكيم المطلق».[3]

هذا معنى الحكمة في الاصطلاح العام، وأمّا معناها في الاصطلاح الخاص، فهو تنزّه الفعل عن العبث وكونه لغاية معقولة، وهذا في الحقيقة من مصاديق المعنى الثالث ـ حسب ما ذكره الرازي ـ كما لا يخفى.

فتبيّن أنّ الحكمة إن أُريد بها الأعمّ من كونها وصفاً للعلم والفعل كانت أعم من العدل، وأمّا إن أُريد بها وصفاً للفعل كانت مساوقة له وملازمة معه، فإنّ إتقان الفعل والتنزّه عن فعل ما لا ينبغي من وضع الشيء في موضعه الذي يليق به.

---

١. لوامع البيّنات، ص ٢٧٩ـ ٢٨٠.

٢. كشف المراد، ص ٢٣٣، ط المصطفوي.

٣. الأسفار الأربعة، ج٦، ص ٣٦٨.

٣. تاريخ البحث عن عدله تعالى والغرض منه

يمكن أن يقال إنّ مفهوم العدل من أعرق المفاهيم التي تعرّف عليها الإنسان، وهناك حافز فطري وباعث اجتماعي يلفتان نظره إلى العدل، فهو يحسّ بالعدل من ضميره ويلتفت إليه باعتبار أنّه يعيش في المجتمع الذي لا يقوم إلّا على أساس القسط والعدل.

وهاهنا عامل ثالث لانتباه الإنسان نحو العدل وهو دعوة الأنبياء والهداة الإلهيين إذ كانت الدعوة إلى إقامة القسط والعدل من شؤون رسالتهم، كما يقول سبحانه: **﴿وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَالمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالقِسْطِ﴾** (الحديد/ ٥٧) هذا.

لكن طرح العدل في الأبحاث الفلسفية والكلامية أمر وراء انتباه الإنسان إليه والتفاته نحوه، فالذي يدلّنا عليه الفحص عن العقائد والآراء أنّ مسألة العدل من أقدم الأبحاث الفكريّة. فكان الفلاسفة يبحثون عنها في الحكمة العملية ويعتبرون العدل أساساً للفضائل الخلقية، ومع ذلك لم يكن بحثهم هذا عن العدل بحثاً كلامياً بل بحثاً أخلاقياً، فهم ينظرون إلى العدل وصفاً للبشر، لا وصفاً لله سبحانه.

نعم باعتبار أنّ الأنبياء الإلهيين كانوا يهدفون الدعوة إلى التوحيد ومعرفة الله سبحانه بأوصافه الكمالية، فبالطبع كانت نظرتهم إلى العدل نظرة كلامية في حين أنّها كانت نظرة أخلاقية أيضاً، ويدلّ على هذا ما يحكيه لنا القرآن الكريم من محاورات الأنبياء واحتجاجاتهم مع أقوامهم.

وأمّا بالنسبة إلى تاريخ طرح مسألة العدل في الكلام الإسلامي فنقول: إنّها كانت مطروحة في عصر الرسالة، فالقرآن تعرّض لوصفه تعالى بالعدل وتنزيهه عن الظلم في مجال التكوين والتشريع والجزاء، يقول: **﴿شَهِدَ اللهُ أَنّهُ لا إِلٰهَ إِلاّ هُوَ**

وَالْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قَـائِماً بِالْقِسْطِ﴾ (آل عمران/ ١٨) ويقول: **﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِـالعَدْلِ وَ الإِحْسـانِ﴾** (النحل/ ٩٠) ويقـول: **﴿وَ لا نُكَلِّفُ نَفْسـاً إِلاّ وُسْعَهـا﴾** (المؤمنون/ ٦٢) ويقول: **﴿وَ نَضَعُ المَوازِيـنَ الْقِسْطَ لِيَوم القِيامَةِ فَـلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً﴾** (الأنبياء/ ٤٧) ، ويقول: **﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإذا جاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾** (يونس/ ٤٧) إلى غير ذلك من الآيات.

و روى الصدوق بإسناده عن علي عليه السلام أنّه قال: «كـان رسول الله صلى الله عليه وآله يوماً جالسـاً في مسجده إذ دخل عليه رجـل من اليهود فقال: يـا محمد إلى ما تـدعوا؟ قال صلى الله عليه وآله: إلى شهادة أن لا إلـه إلاّ الله وأنّي رسول الله ــ إلى أن قال: ــ قال الـرجل: فأخبرني عن ربّـك هل يفعل الظلم؟ قـال: لا، قال: ولِمَ؟ قـال صلى الله عليه وآله: لعلمه بقبحه واستغنائه عنه.

قال: فهل أنزل إليك عليك في ذلك قرآناً يُتلى؟

قال صلى الله عليه وآله: نعم إذ يقول عزّوجلّ: **﴿وَ ما رَبُّكَ بِظَلاّمٍ لِلْعَبيد﴾** ويقول: **﴿إِنَّ اللهَ لا يَظْلِمُ النّـاسَ شَيْئـاً وَلكـنَ النّـاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُـونَ﴾** ويقول: **﴿وَ مَـا اللهُ يُريدُ ظُلْماً لِلْعالَمِين﴾** ويقول: **﴿وَ مَا اللهُ يُريدُ ظُلْماً لِلْعِباد﴾** .

قال اليهودي: يا محمد فإن زعمت أنّ ربّك لا يظلم، فكيف أغرق قوم نوح عليه السلام وفيهم الأطفال؟

فقال صلى الله عليه وآله : يا يهودي إنّ الله عزّ وجلّ أعقم أرحام نساء قوم نوح أربعين عاماً فأغرقهم حين أغرقهم ولا طفل فيهم، وما كـان الله ليهلك الذرية بذنوب آبائهم، تعالى عن الظلم والجور علواً كبيراً».[1]

وبعد عصر الرسـالة كان البحث عن عدلـه وحكمته تعالى محوراً لكثير من الأبحـاث كالقضـاءوالقـدر، والجبر والتفويض، فـالبـاعث للقـدرية على القـول بالتفويض وأنّ أفعال الإنسان خارجة عن نطاق القدر والقضاء الإلهي، هو الذب

---

١. التوحيد، ص ٣٩٨، دار المعرفة، بيروت.

عن أصل العدل والحكمة وتنزيهه سبحانه عن الظلم والعبث، فكان الحسن البصري يقول: «كل شيء بقضاء الله وقدره إلاّ المعاصي»[١] وقال الغيلان الدمشقي ـ وهو من دعاة القدرية ـ احتجاجاً على ميمون بن مروان: «أشاء الله أن يعصى؟»، وورد في أحاديث الشيعة «مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه».[٢]

و كان واصل بن عطاء ـ رئيس المعتزلة ـ يقول: «إنّ الباري تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شرّ ولا ظلم، العبد هو الفاعل للخير والشر»[٣] هذا.

و الإمام علي عليه السلام منذ الوهلة الأُولى بعد رحيل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله إلى الملأ الأعلى كان متقدّماً في تبيين المعارف والذبّ عن العدل والتوحيد، وعنه أخذت أئمة العقائد والكلام ما أحسنوه من الرأي في هذا المجال هذا هو ابن أبي الحديد المعتزلي عندما تعرّض لشرح قوله عليه السلام: «التوحيد أن لا تتوهّمه، والعدل أن لا تتّهمه» قال: «هذان هما ركنا علم الكلام، وهما شعار أصحابنا المعتزلة، لنفيهم المعاني القديمة التي يثبتها الأشعري وأصحابه وتنزيههم الباري سبحانه عن فعل القبيح.

ومعنى قوله: «أن لا تتوهّمه» أي لا تتوهّمه جسماً أو صورة أو في جهة مخصوصة أو مالئاً لكل الجهات أو قوة سارية في جميع العالم، أو من جنس الأعراض، أو تحلّه المعاني والأعراض، فمتى توهّم على شيء من هذا فقد خولف التوحيد، وهذا هو الركن الأوّل.

وأمّا الركن الثاني فهو أن لا تتّهمه، أي لا تتّهمه في أنّه أجبرك على القبيح،

---

١. الأمالي للسيد المرتضى، ج١، ص ١٠٦، مكتبة المرعشي.
٢. بحار الأنوار، ج٥، ص٥٤، الحديث ٩٣.
٣. الملل والنحل للشهرستاني، ج١، ص ٤٧، دار المعرفة.

ويعاقبك عليه، حاشاه من ذلك، ولا تتّهمه في أنّه أمكن الكذّابين من المعجزات فأضلّ بهم الناس، ولا تتّهمه في أنّه كلّفك ما لا تطيقه وغير ذلك من مسائل العدل.

وجملة الأمر أنّ مذهب أصحابنا في العدل والتوحيد مأخوذ عن أمير المؤمنين».[١]

٤ . صلة العدل والحكمة بقاعدة الحسن والقبح

قد اتّضح ممّا تقدم أنّ موضوع العدل والحكمة هو أفعاله سبحانه ومفادهما أنّ أفعال الله تعالى منزّهة عن القبح مطلقاً. وهذا يبتنى على القول بأنّ الأفعال الصادرة عن كلّ فاعل مريد تتصف بالحسن والقبح بذاتها، وأنّ العقل يستقلّ بإدراكهما في الجملة، وهذا هو مفاد قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وعلى هذا: فمسألة العدل والحكمة مبتنية على تلك القاعدة، ومن هنا نرى المتكلّمين جعلوا البحث عن قاعدة الحسن والقبح مفتاحاً لباب العدل وبدأوا بها، قال مؤلف الياقوت:

«القول في العدل، والأفعال قد يستقلّ العقل بقبح بعضها دون بعض وبحسنه، كالظلم والإنصاف والكذب والصدق، لأنّه معلوم، ولا يستند إلى الشرع لاستقباح الجاهلية له. فلا بدّ من العقل».[٢]

وقال المحقّق الطوسي: «الفصل الثالث في أفعاله، الفعل المتّصف بالزائد إمّا حسن وإمّا قبيح، والحسن أربعة، وهما عقليان».[٣]

وقال العلاّمة الحلّي: «الأصل الذي يتفرّع عليه مسائل العدل، معرفة كونه

١ . شرح نهج البلاغة، ج٤، ص ٥٢٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢ . الياقوت في علم الكلام، لأبي إسحاق النوبختي، ص ٤٥، مكتبة المرعشي، قم.
٣ . كشف المراد، ص ٢٣٤ـ ٢٣٥، ط المصطفوي.

تعالى حكيماً لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، فإذا أثبتوه بنوا عليها مسائل العدل من حسن التكليف ووجوب اللطف وغيرهما من المسائل الآتية، ولمّا كان هذا الأصل يتوقّف على معرفة الحسن والقبح وأنّها عقليان، ابتدأ المصنف بالبحث عن ذلك».[1]

وقد بحث المحقّق اللاهيجي في كتابه «سرمايهٔ إيمان» عن مسائل العدل ضمن ثمانية فصول وخصّ الفصل الأوّل بالبحث عن مسألة الحسن والقبح.

٥. هل العدل من أُصول الدين؟

يُعدّ العدل أصلاً من أُصول مذهب المعتزلة، وهي خمسة: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أنّه من أُصول مذهب الإمامية وهي أيضاً خمسة: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة والمعاد، وقد يسأل ويقال: إن كان الاعتقاد بالعدل من صميم الإيمان فيجب الاعتقاد به على كلّ مسلم، فلماذا خصّ ذلك بمذهب العدلية (الإمامية والمعتزلة) ؟ أليس الأشاعرة معترفين بعدله سبحانه؟

والجواب: أنّ الاعتقاد بالعدل من حيث إنّه من صفات الله سبحانه من صميم الدين ويجب على كلّ مسلم، ولم ينكره مذهب أو فرقة من المذاهب والفرق، كما أنّهم اتّفقوا في أنّه تعالى عالم، حيّ، خالق، رازق، وإنّما الاختلاف في تفسير عدله تعالى.

فالعدلية يفسّرونه على ضوء قاعدة الحسن والقبح العقليّين ويقولون: إنّ الأفعال الصادرة عن الفاعل المريد تتّصف بذاتها إمّا بالحسن، وإمّا بالقبح، وليس حسنها وقبحها باعتبار الشرع، وإنّما الشرع كاشف عن جهات الحسن

---

١. أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ١٠٥.

والقبح المركوزة في الأفعـال نفسها، فهناك من الأفعـال ما هو حسن ومنها مـا هو قبيح في حدّ ذاته[١] والعقل يدرك ذلك بالاستقلال، ثمّ يحكـم بأنّه سبحانه يفعل ما هو الحسن منها، ويتنزّه عن القبيح منها.

لكنّ الأشاعرة أنكروا قاعدة الحسن والقبح العقلي، ورفضوا حكم العقل في ذلك المجال، وقالوا: لا حسن ولا قبيح في نفس الأمر، فالحسن ما حسَّنه الشارع، والقبيح ما قبَّحه، فمعنى عدله تعالى، أنّ كلّ ما يفعله فهو يكون حسناً، لا أنّه إنّما يفعل ما هوحسن في ذاته، فعلى تفسير الأشاعـرة، لو كلّف الله العباد على ما ليس في وسعهم وطـاقتهم لم يكن قبيحـاً، وهذا بخـلاف مذهب العـدلية، فـإنّ القبيح قبيح في ذاته سواء فرض صدوره من العبد، أو من الله تعالى.

وحيث كـان لازم رأي الأشـاعرة في تفسير عـدلـه تعالى، هـو نفي العـدل والحكمة في الحقيقة، جعل القائلون بالحسن والقبح العقلي الاعتقاد بالعدل أصلاً من أُصول مذهبهـم، كي يعلنوا بأنّ معتقدهم هو الحقّ والصـواب دون المنكرين لتلك القاعدة، يقول العلاّمة الحلّي:

«اعلم أنّ هـذا أصل عظيم تبتنـى عليه القـواعد الإسـلامية، بل الأحكـام الدينية مطلقاً، وبدونه لا يتم شيء من الأديان، ولا يمكن أن يعلم صدق نبيّ من الأنبياء على الإطلاق إلاّ به، على ما نقرّره فيما بعد إن شاء الله تعالى».[٢]

يقول الأُستاذ العلاّمة المطهري: «عدله تعالى باعتبار أنّه من مسلّمات القرآن وضروريات الدين، مـن أُصول العقيدة وصميم الدين، لكن هـذا ليس ممّا يختص به، بل الأمر في العلم والقدرة والحيـاة والإرادة أيضاً كذلك، إلاّ أنّ العدل أنّما عدّ من أُصول مذهب العدلية ليكون مميّزاً ومعرّفاً لمذهبهم».[٣]

---

١. قد مضى بيان المراد من الذاتي في باب الحسـن والقبح، عند البحث عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، فراجع.

٢. نهج الحق وكشف الصدق، ص ٧٢، دار الهجرة، قم.

٣. آشنایی با علوم اسلام، ج٢، ص ٢٥.

الفصل الثاني

براهين عدله تعالى

قد أُقيمت على عدلـه تعالى وحكمته وجوه من البراهين، نبحث عـن ثلاثة منها:

١. وجوب الوجود مستلزم للعدل والحكمة

دلّت البراهين العقليـة على أنّ الله سبحانه هـو الواجب الـوجود بـالذات، والوجوب بالذات وصف منتزع من حـاقّ وجود الواجب كاشف عن كون وجوده بحتاً وفي غاية الشدّة، غير مشتمل على جهة عدمية، فما من كمالٍ وجوديّ إلاّ وهو واجد لـه بالـذات، و إذ كان العـدل والحكمة من صفـات الكمال، فهو سبحـانه عادل حكيم مـن غير فرق بين التكوين والتشريـع، والدنيا والآخـرة. قال المحقّق الطوسي: «وجوب الوجود يدلّ على سرمديته ونفي الزائد والشريك والمثل... وعلى ثبوت الجود والحكمة».[1]

٢. الاستغناء والعلم يدلّان على انتفاء القبح

قد تقدّم أنّ العدل والحكمة من صفات الفعل، فحينئذٍ نقول:

الف. لا ريب أنّ الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن وبالنظر إلى علّته واجب.

---

١. كشف المراد، ص ٢٢٥ ـ ٢٣٣، ط المصطفوي.

ب. الفعل الصادر عن الفاعل المختار إنّما تتمّ علّته بواسطة القدرة والداعي، فإذا حصلت القدرة والداعي تمّ السبب، وعند تمام السبب يجب وجود الفعل.

ج. والداعي، إمّا داعي الحاجة، أو داعي الجهل، أو داعي الحكمة.

أمّا داعي الحاجة، فقد يكون الفاعل العالم بقبح الفعل محتاجاً إليه فيصدر عنه.

وأمّا داعي الجهل، فقد يكون الفاعل القادر على الفعل القبيح جاهلاً بقبحه، فيصحّ صدوره عنه.

وأمّا داعي الحكمة، فبأن يكون الفاعل إنّما يقوم بالفعل ويأتي به لأنّه حسن، فهو لا يفعل إلاّ ما هو حسن من الأفعال، إذ المفروض أنّه عالم بقبح القبيح، ولا حاجة له في الإتيان به.

والله سبحانه لا يتصوّر في ساحته جهل وحاجة، فليس داعيه إلاّ الحكمة فلا يصدر عنه القبيح مطلقاً وهو المطلوب.

وإليه أشار المحقّق الطوسي بقوله: «واستغناؤه وعلمه يدلاّن على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى» وما ذكرناه في تقريره ا ستفدناه من كلمات العلاّمة الحلّي في شرح كلام المحقّق الطوسي، وفي كتابه «نهج الحقّ».[1]

الإجابة عن إشكالين

قد استشكل على هذا البرهان بوجهين نذكرهما مع الإجابة عنهما:

الأوّل: أساس هذا البرهان هو قياس الغائب بالشاهد، وليس بصحيح، إذ هناك فرض آخر في مورد الإنسان وداعيه على ترك القبيح وهو الخوف عمّا يتوجّه

---

١. راجع كشف المراد، ص ٢٣٧، نهج الحقّ وكشف الصدق، ص ٨٥.

إليه من القدح والذم في المجتمع والضرر الناشئ منه، وهذا لا يتصوّر بالنسبة إليه سبحانه.

يلاحظ عليه: أنّ محلّ الإشكال أنّ الحاجة كما تكون داعية إلى فعل القبيح، كذلك قد تكون داعية إلى تركه، فلا يصحّ الاستناد إلى الحاجة في البرهان على عدله تعالى، لكن هذا لا يخلّ بالبرهان، إذ نقول: نحن نرى أنّ هناك بعض من الأولياء الإلهيين يجتنبون عن القبائح، لا للاحتراز عمّا يتبعه من اللّوم والضرر، بل لأنّه قبيح في ذاته، ومقابل للحسن والكمال، الذي تتوخّاه الفطرة الإنسانية. وإذا كان هذا في الإنسان متصوّراً بل متحقّقاً ففي حقّه تعالى بطريق أولى.

الثاني: هذا الدليل مبنيّ على كون فاعليته تعالى بالداعي الزائد على ذاته، وهو خلاف التحقيق لكونه تامّ الفاعلية، فلا يحتاج فيها إلى شيء وراء الذات.[1]

والجواب: أنّ تقرير البرهان المذكور لا ينحصر في الابتناء على الفاعلية بالداعي الزائد على الذات بل يمكن بناؤه على الفاعلية بالتجلّي، بتقريب أنّ داعي الجهل والحاجة منتفية في حقّه تعالى بلا ريب، لا نعني أنّه فاعل بالداعي إلّا أنّ هذين الداعيين منتفيان في حقّه، بل انتفائهما على غرار السالبة بانتفاء الموضوع، وأمّا داعي الحكمة، فمفاده ـ كما تقدّم ـ أنّ الذي يدعو الفاعل نحو الفعل ليس إلّا حسن الفعل وجماله، ومناط هذا الحسن والجمال ليس إلّا الكمال الوجودي ـ على ما تقدم توضيحه في البحث عن قاعدة الحسن والقبح ـ.

فإن كان الفاعل ناقصاً في ذاته مستكملاً بفعله وداعيه، كان الداعي زائداً على ذاته كما في الإنسان وأمّا إن كان كاملاً في ذاته غير فاقد لوجود وكمال وجودي، فليس له داعي زائد على ذاته، بل داعيه إلى الفعل هو حسنه وجماله النابع عن كماله الذاتي.

---

١. الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج١، ص ٢٨٨، التعليقة.

وإن شئت فقل: إنّ علمه بذاته المشتمل على علمه بفعله باعث له نحو الفعل وهذا هو الفاعل بالتجلّي كما قرّر في محلّه.

٣. مظاهر عدله وحكمته تعالى في الكون

الطريق الأوّل لإثبات عدله تعالى وحكمته كان من طريق اللّم، والطريق الثاني كان من طريق التحليل وتنقيح المناط، وهذا الطريق، طريق الإن، أي نرجع إلى آثار صنعه تعالى فنرى فيها مظاهر عدله، ومجالي حكمته، فنستدلّ على أنّ فاعلها عادل حكيم، وهذا الطريق أسهل فهماً وأعمّ نفعاً، ومن هنا اعتُني به في الكتاب العزيز والأحاديث المروية عن المعصومين عليهم السلام فمن الكتاب قوله تعالى:

﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰاتٍ طِباقاً مٰا تَرىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفاوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرىٰ مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خاسِئاً وَ هُوَ حَسِيرٌ﴾ (الملك/ ٣ـ ٤).

قال الراغب: التفاوت: الاختلاف في الأوصاف، كأنّه يفوت وصف أحدهما الآخر، أو وصف كلّ واحد منهما الآخر».

وقال العلاّمة الطباطبائي: «المراد بنفي التفاوت اتّصال التدبير وارتباط الأشياء بعضها ببعض من حيث الغايات والمنافع المرتّبة على تفاعل بعضها في بعض، فاصطكاك الأسباب المختلفة في الخلقة وتنازعها كتشاجر كفتي الميزان وتصارعهما بالثقل والخفّة، والارتفاع والانخفاض، فإنّهما في عين أنّهما تختلفان، تتفقان في إعانة من بيده الميزان فيما يريده من تشخيص وزن السلعة الموزونة».[1]

و من الأحاديث قول الإمام عليّ عليه السلام: «أفلا ينظرون إلى صغير ما خلق، كيف أحكم خلقه وأتقن تركيبه، وفلق له السمع والبصر وسوّى له العظم

---

١. الميزان، ج١٩، ص ٣٥٠.

والبشر...».[١]

وقوله عليه السلام: «و من لطائف صنعته وعجائب خلقته ما أرانا من غوامض الحكمة في هذه الخفافيش».[٢]

وقوله عليه السلام: «و أرانا من ملكوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حكمته».[٣]

إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث وهي كثيرة جداً، ولكن متعلّقة بالحكمة والعدل في التكوين، أي إعطاء كلّ موجود ما يليق به من الوجود والخواص الوجودية وتجهيزه بالأجهزة المناسبة لمتطلّباته في الحياة، وفي الكتب المتعلّقة بالبحث عن الطبيعة وخواصّها، توجد نماذج كثيرة من آراء خبراء العلم الطبيعي في هذا المجال لا حاجة إلى ذكرها هنا، فليرجع إلى مظانه.

٤. برهان العناية

إنّ هنا النظام العيني الموجود صادر من الله تعالى مطابق لما في علمه العنائي السابق الذي هو عين ذاته المقدسة، فالعلم الذاتي الأزلي هو المبدأ لهذا العالم الكوني، مقتضى ذلك كون العالم على أحسن نظام ممكن وأجمله، إذ البراهين العقلية المشرقة دلّتنا إلى أنّ ذاته تعالى واجدة لجميع الكمالات الوجودية على وجه الأتم، و إلى هذا أشار الحكيم السبزواري في البيت التالي:

والكلّ من نظامه الكياني ينشأ من نظامه الرباني[٤]

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٥.
٢. نفس المصدر، الخطبة ١٥٥.
٣. نفس المصدر، الخطبة ٩١٠.
٤. شرح المنظومة، غرر في مراتب علمه تعالى.

قال الشيخ الرئيس: «لمّا كان علم الحقّ الأوّل بنظام الخير في الوجود علماً لا نقص فيه، وكان ذلك العلم سبباً لوجود ما هو علم به، حصل الكلّ في غاية الإتقان، لا يمكن أن يكون الخير فيه إلاّ على ما هو عليه، ولا شيء ممّا يمكن أن يكون للكلّ إلاّ وقد كان له... وهذا هو الذي يسمّيه الأوائل عناية، أعني سابق علم الله تعالى، بأنّه كيف يجوز أن يكون الوجود كلّه وكلّ جزء منه في ذاته وفعله وانفعاله».[١]

وقال صدر المتألّهين: «إنّ العناية هي كون الأوّل تعالى عالماً لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتم والخير الأعظم وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب أقصى ما يمكن وراضيا به على النحو المذكور، وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلّية والرضا كلّها عين ذاته، بمعنى أنّ ذاته عين العلم بنظام الخير على وجه أعلى وأشرف لأنّه الوجود الحقّ الذي لا غاية له ولا حدّ في الكمال وراءه، فإذاكان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في النظام والأتم بحسب الإمكان فيفيض عنه ما يعقله نظاماًو خيراً على الوجه المذكور الذي عقله فيضاناً وصدوراً متأدياً إلى غاية النظام وصورة التمام على أتم تأدية».[٢]

والوجه في تسمية هذا عناية هو أنّ العناية والاعتناء بالشيء على ما نعقله من معناها هو أن يجتهد الفاعل في صدور أصل الفعل أو صدوره على غاية ما يمكن من خصوصيات الكمال من غير أن يصرفه عن أصل الفعل أو عن إيقاعه على غاية ما يمكنه من الكمال الاشتغال عنه بأمرٍ أهم منه أو أحبّ أو أعظم أو نحو ذلك، والوجه في انصرافنا عن الأُمور الحقيرة واشتغالنا بعظائمها هو أنّ لنا قريحة المقايسة بين الأشياء، فإذا عرض لنا فعلان واجبان أحدهما أهم والآخر مهم

---

١. المبدأ والمعاد، المقالة الثانية، الفصل ١١، ص ٨٨ ـ ٩٠، وراجع أيضاً شرح الإشارات ج٣، ص ٣١٨.

٢. الأسفار الأربعة، ج٧، ص ٥٦ـ٥٧.

فربما قايسنا بينهما وعددنا الأهم واجباً فكان المهم دون الواجب فسامحنا في أمره، وإن كنّا لو لم نقايس بينهما كانا جميعاً واجبين واشتغلنا بالحقير كما نشتغل بالخطير، وذلك لأنّ كلاً من الفعلين حينئذٍ يصير بارتفاع المقايسة معلوماً لنا على ما هو عليه من الوجوب أي المعلولية لنا الملائمة لذواتنا، وهذه هي العناية، وقد اجتمع فيها العلم بالشيء والسببية له والملائمة لذات الفاعل وهو المراد برضى الفاعل به.

والله سبحانه له علم بكلّ شيء على ما هو عليه من غير أن يوهنه أو يغيّره قياس ونحوه، وهو السبب الأعلى لكلّ ذي سبب ومسبّباته ملائمة لذاته، فله عناية بالأشياء.[1]

وقد نصّ القرآن الكريم على كون النظام أحسن بقوله تعالى: ﴿الَّذي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (السجدة/ ٧) وقوله سبحانه: ﴿صُنْعَ الله الّذي أَتْقَنَ كُلّ شَيءٍ﴾ (النمل/ ٨٨).

---

١. المصدر السابق، تعليقة العلاّمة الطباطبائي.

نتائج العدل والحكمة

تتفرّع على قاعدتي العدل والحكمة عدّة من المسائل العقائدية العامة التي تتعلّق بأفعاله تعالى من جهة وترتبط بأفعال الإنسان ومصيره من جهة أُخرى وهي:

١. ثبوت الغاية لأفعاله تعالى.

٢. امتناع التكليف بما هو خارج عن قدرة الإنسان وطاقته.

٣. حسن التكليف ووجوبه.

٤. حسن البعثة ووجوبها.

٥. وجوب عصمة الأنبياء.

٦. وجوب اللطف.

٧. وجوب الانتصاف.

٨. وجوب العوض في الآلام الابتدائية.

٩. وجوب كون الإنسان فاعلاً مختاراً.

١٠. وجوب البعث والقيامة.

وها نحن نبحث عن تلك المسائل حسب الترتيب المتقدم مراعين جانب الاختصار في الكلام.

١ . ثبوت الغرض والغاية لأفعاله تعالى

قال المحقّق الطوسي: «ونفي الغرض يستلـزم العبث ولا يلزم عوده إليه»[١] هذه العبارة مع إيجازها ناظرة إلى مطلبين:

الأوّل: البرهان على أنّ أفعاله تعالى معلّلة بالغايات، وذلك بأنّ الفعل الخالي عن الغرض والغاية [٢] يعدّ عبثاً، والله سبحانه منزّه عـن العبث. فلأفعاله أغراض وغايات.

الثاني: الإجابة عن إشكال الأشاعرة وهو أنّه لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصاً لذاتـه مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، لأنّه لا يصلح غـرضاً للفاعل إلاّ ما هو أصلح من عدمه وهو معنى الكمال.

والجواب: أنّ الغرض لا يجب أن يعود إليه تعالى، فلا يلزم الاستكمال.

وناقـش فيه صاحب المواقـف بقوله: «نفـع غيره إن كان أولى بالنسبـة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام وإلاّ لم يصلح أن يكـون غرضاً له، كيف وإنّا نعلم أنّ خلود أهل النار في النـار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة» [٣] وهذا الكلام أخذه عن الشيخ في الإشارات.[٤]

---

١. كشف المراد، المقصد ٣، الفصل ٣، المسألة ٣.

٢. الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار، فهو أخص من الغاية، (شرح الإشارات، ج٣، ص ١٤٩).

٣. المواقف في علم الكلام للقاضي عضد الدين الايجي، ص ٣٣٢، عالم الكتب.

٤. شرح الإشارات، ج٣، ص ١٤٩.

والجواب: أنّ الأولى والأصلح لا يستلـزم الاستكمال، فـإنّ معنى الأولـويّـة كون الفعل أليق بحـال فاعله باعتبار مـاله من الصفات، فالأليق بحـال الفاعل الحكيم أن لا يكون فعله خـالياً عن الغرض والغاية. وأمّـا حديث الاستكمال فهو ناشـئ عن حاجـة الفاعـل ونقصانه وهـذا منتف في حقّـه تعالى، وإلى هـذا أشار المحقّق التفتازاني بقوله ـ بعد نقل كلام المواقف ـ: «ورد بمنع الضرورة، بل يكفي مجرّد كونه أصلح للغير».[1]

والنقض بخلود أهل النار ليس في محلّه، إذ لا ريب في أنّ ذلك ينفع غيرهم في تـرك الكفر والاستكبـار كما أنّ العقـاب مطلقاً يـدعو إلى الانتبـاه عن الغفلـة والرجوع إلى الحقّ هـذا في الدنيا وأمّا في الآخرة فليس لنـا علم محيط بها حتى ننفي الغاية، وعدم العلم لا يصلح نقضاً للعلم بالضرورة.

وهنا إشكال آخر ذكره في المواقف وهـو أنّ غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعاً لـه وبتوسّطـه، وهو تعـالى فاعـل لجميع الأشياء ابتـداءً، فلا يكـون شيء من الكائنات إلاّ فعلاً لـه، لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلاّ به ليصلح غـرضاً لذلك الفعل، وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض». [2]

ويرده أنّ كون جميع الأشياء صادراً منه تعـالى ابتداءً وبلا توسط شيء آخر ـ على فرض صحته وليـس كذلك ـ لا ينافي كـون بعض الأشياء غايـة لبعض آخر، وهذا ما نشـاهده في الظواهر الكونيـة بوضوح، فنرى أنّ الغايـة من اللبن في ثدي الأُم ارتضاع الـولد، وأنّ الحيوان ينتفع بالنبـات، والإنسان ينتفع بالجميـع وكم له من نظير.

---

١. شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٠٢، منشورات الشريف الرضي.

٢. المواقف، ص ٣٣٢.

غاية الفعل وغاية الفاعل

ومنشأ الاشتباه هو الخلط بين غاية الفعل وغاية الفاعل، فالمنفي عنه تعالى هو الثاني، فليست فاعليته لداعٍ زائد على ذاته، والثابت له هو الأوّل، فليس فعله خالياً عن الغاية والغرض، وهذا ما يقتضيه الجمع بين أصلين عقليّين وشرعيّين، هما: غناؤه سبحانه عن جميع ما سواه، وتنزّهه عن العبث قال سبحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً﴾ . الآية.

مذهب التبعيض في الغاية

إنّ المحقّق التفتازاني اختار قولاً وسطاً بين العدلية والأشاعرة وهو تعليل بعض أفعاله بالغاية دون الجميع، حيث قال: «والحقّ أنّ تعليل بعض الأفعال لا سيّما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود، والكفّارات، وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك، والنصوص أيضاً شاهدة بذلك كقوله تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [1] و﴿مِنْ أَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنا عَلىٰ بَني إِسْرائِيل﴾ [2] الآية. ﴿فَلَمّا قَضىٰ زَيدٌ مِنْها وَطَراً زَوَّجْناكَها لِكَي لا يَكُونَ عَلَى المُؤْمِنينَ حَرَجٌ﴾ [3] الآية، وأمّا تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحلّ بحث». [4]

يلاحظ عليه: أنّ مسألة الغرض والغاية ليست من التعبّديّات، حتى نقتصر بمورد النص ودليل النقل بل هي حكم عقلي، وملاكه لزوم العبث واللغوية على القول بنفي الغاية عن أفعاله تعالى، وهذا يعمّ التكوين والتشريع، سواء علمنا

---

١. الذاريات/ ٥٦.

٢. المائدة/ ٣٢.

٣. الأحزاب/ ٣٧.

٤. شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٠٢ـ٣٠٣.

بالغاية وكشفنا عنه أم لا.

ثمّ إنّ الإمام الرازي أخذ على الحكماء في البحث عن كيفية دخول الشرور في القضاء الإلهي، بأنهّم لمّا لم يقولوا بالحسن والقبح في الأفعال، ونفوا في أفعال الواجب تعالى الغرض فإذن خوضهم في هذه المسألة من قبيل الفضول.

وأجاب عنه صدر المتألهين بأنّهم ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من أفعاله مطلقاً بل إنّما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الأوّل غرضاً زائداً على ذاته تعالى، وأمّا ثواني الأفعال والأفعال المخصوصة والمقيّدة فأثبتوا لكلٍّ منها غاية مخصوصة، كيف؟ وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها».[١]

٢. استحالة التكليف بما لا يطاق

مذهب العدلية استحالة التكليف بما لا يطاق لأنّه ينافي العدل والحكمة، أمّا الأوّل فلأنّ المكلّف عاجز عن امتثال التكليف وتكليف العاجز ومؤاخذته عليه ينافي العدل في التشريع، وأمّا الثاني فلأنّ الغرض من التكاليف يمتنع حصوله عن العاجز، فيصبح التكليف سفهاً وعبثاً، قال العلاّمة الحلّي: «إنّ الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة أن يكلّف العبد مالا قدرة له ولا طاقة له به، وأن يطلب منه فعلَ ما يعجز عنه ويمتنع منه، فلا يجوز له أن يكلّف الزمن الطيران إلى السماء، ولا الجمع بين الضدين» ـ إلى أن قال: ـ وقال الله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ﴾، ﴿وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾، «والظلم هو إضرار غير المستحق، وأيّ إضرار أعظم من هذا، مع أنّه غير مستحق».[٢]

ربّما يقال: «إنّ في أفعاله تعالى حكماً ومصالح لا تحصى، ولا ينحصر

١. الأسفار الأربعة، ج٧، ص ٨٤.

٢. نهج الحقّ وكشف الصدق، ص ٩٩ـ ١٠٠.

الغرض من التكليف في تحقّقه حتى يكون تكليف العاجز سفهاً».

و يـرده أنّ موضـوع المسألـة ـ هـو التكليف الجدّي الـذي يعني به امتثـال التكليف ووقوع المكلّـف به.و مذهب الأشاعـرة جواز تكليف مالا يطـاق، وبنوا ذلك على إنكـار التحسين والتقبيح العقليين قـال القاضي الايجي: «تكليف مـالا يطاق جائز عندنا، لما قدمنـا آنفاً من أنّه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء، إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقّب لحكمه».[١]

وقال التفتـازاني: «جعل أصحابنـا جواز تكليـف مالا يطاق وعـدم تعليل أفعال الله تعـالى بالأغـراض من فروع مسـألة الحسن والقبح وبطـلان القول بـأنّه يقبح منه شيء ويجب عليه فعل أو ترك».[٢]

وقد ذكر المتأخرون منهم لما لا يطاق مراتب ثلاث:

أدناها: التكليـف بما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعـه، أو لإرادته ذلك أو إخباره بـذلك، والتكليف بها جائز بـل واقع، وإلاّ لم يكن العاصي بكفـره وفسقه مكلّفاً.

وأقصـاها: التكليف بـالمحـالات الذاتيـة، كالجمـع بين الضدّيـن، وقلب الحقـائق، وفي جواز التكليف بـه تـردّد بناء على أنّـه يستدعـي تصوّر المكلّف بـه واقعاً، والممتنع هل يتصوّر واقعاً؟ فيه تردد.

والمرتبة الوسطى: مـا أمكن في نفسه لكن لم يقع متعلّقاً لقـدرة العبد أصلاً كخلق الجسم، أو عادة كـالصعود إلى السماء، وهذا هو الذي وقـع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به، واستحقاق العقاب على تركه، لا إلى قصد التعجيز، وإظهـار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحـدّي بمعارضة

---

١. المواقف في علم الكلام، ص ٣٣٠.

٢. شرح المقاصد، ج٤، ص ٢٩٦.

٣. المواقف، ص ٣٣١، شرح المقاصد، ص ٢٩٨.

القرآن، فإنّه لا خفاء في وجوب كونـه ممّا لا يطاق ثمّ الجمهور منهم على أنّ النزاع إنّما هو في الجواز وأمّـا الوقوع فمنفي بحكم الاستقـراء وبشهادة مثل قولـه تعالى: ﴿لاٰ يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إلاّ وُسْعَها﴾ .

قال التفتازاني: وبما ذكـرنا يظهر أنّ كثيراً من التمسّكـات المذكورة في كلام الفريقين لم تـرد على المتنازع أمّـا للمانعين فمثل قولـه تعالى: ﴿لاٰ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلاّوُسْعَها﴾ فإنّه إنّما ينفي الوقوع لا الجواز، وأمّا للمجوّزين فوجوه:

منها: مثل قوله تعالى: ﴿أَنبِئُوني بِـأَسْماءِ هٰؤُلاءِ﴾ [١]. وقولـه تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ [٢] وذلك لأنّه تكليف تعجيز، لا تكليف تحقيق.

ومنها: أنّ فعل العبد بخلق الله تعـالى وقدرته، فلا يكون بقـدرة العبد وهي معنى مالا يطاق، وذلك لأنّ معنى مالا يطاق أن لا يكون متعلّقاً بقدرة العبد، وما وقع التكليف به متعلّق بقدرته، وإن كان واقعاً بقدرة الله تعالى.

ومنها: أنّ التكليف قبل الفعـل والقدرة معـه، فلا يكـون التكليف إلاّ بغير المقدور، وذلك لأنّ القـدرة المعتبرة في التكليف هي سلامـة الأسباب والآلات لا الاستطـاعة التي لا تكـون إلاّمع الفعـل، ولو صحّ هـذان الـوجهان لكـان جميع التكاليف تكليف مالا يطاق، وليس كذلك.

ومنها: أنّ من علم الله تعالى منه أنّه لا يـؤمن، بل يموت على الكفر مكلّف بالإيمان وفاقـاً، مع استحالته منه، لأنّـه لو آمن لزم انقلاب علـم الله تعالى جهلاً، وقد عرفت أنّ هذا ليس من المتنازع، فـلا يكون الدليل على هذا التقرير وارداً على محلّ النزاع.

وأمّا على تقـرير كثير مـن المحقّقين فيدلّ على أنّ التكليف بـا لممتنع لـذاته كجمع النقيضين جـائز على واقـع، قـال إمام الحرمين في الإرشـاد: فـإن قيل: مـا

---

١. البقرة/ ٣١.

٢. البقرة/ ٢٣.

جوّزتموه عقلاً من تكليف المحال هل اتّفق وقوعه شرعاً؟ قلنا: قال شيخنا ذلك واقع شرعاً، فإنّ الربّ تعالى أمر أبا جهل بأن يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه، وممّا أخبر عنه أنّه لا يؤمن، فقد أمره أن يصدقه بأنّه لا يصدقه، وذلك جمع بين النقيضين.

وكذا ذكر الإمام الرازي في المطالب العالية، وقال أيضاً: إنّ الأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان أمر يجمع الوجود والعدم، لأنّ وجود الإيمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان ضرورة أنّ العلم يقتضي المطابقة، وذلك بحصول عدم الإيمان.

وقد يتمسّك بمثل قوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَا وَ لَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (البقرة/ ٢٨٦) ودلالتها إمّا على الجواز فظاهر، وإمّا على الوقوع فلأنّه إنّما يستفاد في العادة عمّا وقع في الجملة لا عمّا أمكن ولم يقع أصلاً.

والجواب: أنّ المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف.[١]

أقول: إنّ علم الله تعالى الأزلي بأفعال العباد وإرادته الأزلية لا ينافيان اختيارهم وسيوافيك بيانه عند البحث عن مسألة الاختيار، وأمّا تكليف أبي جهل وأبي لهب وغيرهم ممن أخبر الله تعالى أو أخبر النبيّ ﷺ عن عدم إيمانهم، فنقول: لم يكن عدم الإيمان من متعلّقات إيمانهم بأن كلّفوا بالإيمان بعدم إيمانهم، بل كانوا مكلّفين بأن يؤمنوا بالتوحيد والرسالة، لكنّهم استكبروا وامتنعوا عن ذلك، فأخبر الله سبحانه أو أخبر النبيّ ﷺ بأنّ أمثال هؤلاء لا يؤمنوا وأنّهم من أصحاب النار والإخبار عن فعل شخص أو تركه، كالعلم به لا يؤدي إلى الجبر، كما سيأتي بيانه، وإلى هذا أشار المحقّق الطوسي في الإجابة عن إشكال الرازي بقوله:

«إنّ تكليف أبي لهب إنّما كان من حيث كونه مختاراً، والإخبار عنه بأنّه لا يؤمن من حيث العلم والعلم لا ينافي الاختيار».[٢]

---

١. شرح المقاصد، ص ٢٩٩ـ ٣٠١.

٢. تلخيص المحصّل، ص ٣٣٩، دار الأضواء.

٣. حسن التكليف ووجوبه

التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقّة، هذا في اللّغة، وأمّا في الاصطلاح فذكروا له تعاريف أحسنها: انّه بعث من تجب طاعته ابتداءً على ما فيه كلفة ومشقة[1]، فبقيد الابتداء خرج مثل بعث الوالد ولده على الصّلاة.

ومتعلّقه إمّا اعتقاد وإمّا عمل، والاعتقاد قد يكون عقلياً محضاً نحو الاعتقاد بوجود الله تعالى وكونه قادراً عالماً حكيماً ممّا يتوقف السمع عليها، وقد يكون سمعياً نحو التكاليف السمعية، كالاعتقاد بسؤال القبر، والميزان والصراط من الأُمور المتعلقة بالبرزخ والمعاد، وأمّا العمل فقد يكون عقلياً كردّ الوديعة وشكر المنعم وبرّ الوالدين وترك الظلم والكذب، وقد يكون سمعياً، كالصلاة والزكاة وغيرهما من الفروع العملية.

والمشهور قسّموا التكليف الاعتقادي بالعلم والظن ومثّلوا له بظن القبلة، ونحوه، والحقّ ـ كما نبّه عليه المحقّق الشعراني في شرحه على تجريد الاعتقاد ـ أنّ الظن ليس مطلوباً إلاّ للعمل فلا يكون من قسم التكاليف الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها هو الاعتقاد.

ولا خلاف في حسنه لأنّه فعله تعالى ولا يفعل إلاّ ما هو حسن، وأمّا وجه حسنه فعند العدلية هو تعريض المكلّفين للثواب، وهو منفعة عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح، ولا شكّ أنّ التعظيم إنّما يحسن للمستحق له، ومن هنا يستقبح تعظيم الجاهل مثل تعظيم العالم، وإنّما يستحقّ التعظيم بالأفعال الحسنة وهي الطاعات، وهي متفرّعة على التكليف.

---

١. نوقض بمثل نكاح الحليلة وأكل لحم الهدي والأضحية ممّا يشتهيه طبع الإنسان وأيضاً بما لا مشقّة فيه كتسبيحة واحدة، فالأولى أن يقال: هو بعث واجب الطاعة ابتداءً على ما شأنه المشقّة جنساً من حيث هو مشقّة كذلك. إرشاد الطالبين للفاضل المقداد، ص ٢٧٢، مكتبة المرعشي، قم.

قال السيد المرتضى: «الوجه في حسن التكليف أنّـه تعريض لمنزلة عالية لا تُنـال إلاّ به والتعـريض للشيء في حكمه، ومعنـى ذلك أنّ أحـدنا إذا حسن منـه التوصل إلى بعض الأُمور حسن من غيره أن يعرضه له.

والتعريض هو تصيير المعرض بحيث يتمكّن من الوصول إلى ما عرض له، وإنّما قلنا: منـزلة الثـواب لا تنال إلاّ بالأفعـال التي تناولها التكليـف لأنّ الابتداء بالثواب والاستحقاق قبيح لمقارنة التعظيم له، وقبح التعظيم المبتدأ معلوم، وليس يستحق الثواب إلاّ بهذه الأفعال التي تعلّق به التكليف فثبت ما قصدناه.

وإنّما قلنا في التكليف انّه تعـريض للثواب، لأنّه لو لم يكن كـذلك لما كان حسناً، لأنّه إن خلا من غرض كان عبثـاً، وإن كان لغرض فيه المضرة كان قبيحاً، فلابـدّ من أن يكـون تعريضاً للنفـع، ولا يجوز أن يريد بـه نفعاً لا يستحـقّ به ولا يـوصل بـه إليـه، فيجـب أن يكـون الغـرض وصـولـه إلى الثـواب المستحق بهذه الأفعال.[١]

و استشكل بأنّ التفضّل بـالثواب ليس بقبيح، كما تفضّـل بمالا يحصى من النعم في الدنيا، وإن سلّم قبحه، فيمكن التعـريض له بدون هذه المشاقّ، إذ ليس الثواب على قدر المشقّة وعوضاً، ألا ترى أنّ في التلفّظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة؟ وكذا الكلمة المتضمّنة لانجاء نبي أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شرّ عـام، ثمّ إنّه معارض بما فيه من تعريض الكـافر والفاسق للعذاب».[٢]

يلاحظ عليه: أنّ الثواب وإن كان تفضّلاً منه سبحانه وليس لأحد حقّ عليه تعالى بـالأصالـة، إلاّ أنّ الكلام في أنّ هـذا التفضل ملازم للتعظيم فـلا يستحسن إلاّ للمستحق لـه، وقيـاسه بـالنعم في الـدنيا غير صحيـح لأنّ نعم الـدنيا يكـون

١. الذخيرة، ص ١٠٨ـ ١١٠، مؤسسة النشر الإسلامي.

٢. المواقف في علم الكلام، ص ٣٣٢.

المحسن والمسيء، والصالح والطالح فيها سواء، بخلاف نعم الآخرة المختصة بالمحسنين والصلحاء، وقد ورد أنّ أفضل الأعمال أحمزها أي أشقّها.

وكلمة الشهادة أنّها يكون المتلفّظ بها مستحقاً للجنة إذا قالها مخلصاً، وإخلاصه الورع عن المعاصي كما صرح به في الروايات، وأيضاً ورد أنّ الأعمال بالنيات، وأنّ نيّة المؤمن خير من عمله، وذلك لما في إخلاص النيّة لوجه الله تعالى من المشقّة والكلفة.

وضرر الكافر والفاسق إنّما نشأ من سوء اختيارهما، وليس التكليف بنفسه منشأ للضرر وإلاّ لكان تكليف المؤمن كذلك، قال سديد الدين الحمصي: «وجه الحسن واحد في التكليفين (يريد تكليف المؤمن والكافر) وهو التعريض للثواب الذي لا طريق للوصول إليه إلاّ التكليف وقد فعل تعالى بالكافر كلّ ما فعله بالمؤمن ممّا يرجع إلى إزاحة العلّة في التكليف من الإقدار والتمكين وإعطاء الآلة والفعل ونصب الأدلّة، ولا فرق بينهما إلاّ من حيث يعلم تعالى أنّ المؤمن يحسن الاختيار لنفسه فيصل إلى ما عرض له، ويعلم أنّ الكافر يسيء الاختيار لنفسه فلا يصل إلى ما هو معرض له بجنايته وسوء اختياره، وسنبيّن أنّ ما ذكرناه لا يؤثر في حسن تكليف الكافر.[1]

هذا كلّه في وجه حسن التكليف وأمّا الوجه في وجوبه فهو أنّ من أكمل الله تعالى شروط التكليف فيه، بأن أعطاه العقل والقدرة وخلق فيه الشهوة إلى القبائح، فلا يخلو من أن يكون له تعالى في إعطائه هذه الأمور غرض أو لا، والثاني يستلزم العبث وقد تقدم بطلانه، وإذا كان له غرض فلا يخلو من أن يكون إغراء من أعطاه هذه الأمور على القبيح والإخلال بالطاعات، وهذا أيضاً قبيح مستحيل على الله سبحانه، أو كان غرضه بعثه على الإقدام على الطاعات والإحجام عن المعاصي مع ما يلحقه من المشقّة في الإقدام والإحجام ليستحقّ به الثواب، وهذا

---

١. المنقذ من التقليد، ج١، ص ٢٤٣.

هو التكليف، وإلى هذا أشار المحقّق الطوسي بقوله: «و (التكليف) واجب لزجره عن القبائح».[1]

وقد يقال: إنّ التكليف متى صحّ وحسن وجب، فلا واسطة بين حالتي الوجوب والقبح، لأنّ المكلّف إذا تكاملت شروط التكليف فيه، وجب تكليفه، ومع انتفاء بعضها يكون التكليف قبيحاً».[2]

٤ . حسن البعثة ووجوبها

لم يقدح في حسن البعثة ممّن يعتقد بالصانع تعالى من أصحاب المقالات والفرق إلاّ البراهمة، وهم قوم من الهند يثبتون الصانع ويقرّون بالتوحيد وطرف من العدل لكنّهم ينكرون النبوّات والشرائع ولهم في ذلك شبهات أُجيب عنها في كتب الكلام، ولا يسع المقام البحث عنها.

والقول بحسن البعثة لا ينفك عن الاعتقاد بوجوبها كما تقدم في الملازمة بين حسن التكليف ووجوبه، وقد ذكروا في حسن البعثة ووجوبها وجوهاً عمدتها تعليم الناس جهات المصالح والمفاسد في أفعالهم، وإرشادهم إلى طريق السعادة والفلاح، وإقامة القسط بين الناس، قال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الكِتابَ وَالحِكْمَةَ وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبينٍ﴾ (الجمعة/ ٢).

وقال سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالقِسْطِ﴾ (الحديد/ ٢٥).

وقد استدلّ الإمام الصادق عليه السلام على وجوب البعثة على ضوء حكمته تعالى،

---

١. راجع كشف المراد، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة الحادية عشر، والمنقذ من التقليد، ج١، ص ٢٥٢، وقواعد المرام، مكتبة المرعشي، ص ١١٥، وإرشاد الطالبين، ص ٢٧٣.

٢. الذخيرة للسيد المرتضى، ص ١١٠، مؤسسة النشر الإسلامي.

فيما أجاب به سؤال الزنديق: من أين أثبت أنبياء ورسلاً ؟ فقال ﷺ: «انّا لمّا أثبتنا أنّ لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً (و) لم يجز أن يشاهده خلقه ولا يلامسهم ولا يلامسوه ولا يباشرهم ولا يباشروه، ولا يحاجّهم ولا يحاجّوه، فثبت أنّ له سفراء في خلقه وعباده يدلّونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون وا لناهون عن الحكيم العليم في خلقه...».[1]

وبهذا الوجه أيضاً استدلّ المتكلّمون على حسن البعثة ووجوبها.

وقال الحمصي: «أمّا الغرض الذي يتصوّر ثبوته في البعثة، فالغالب الظاهر فيه هو تعريف المكلّفين مصالحهم ومفاسدهم، وذلك لأنّه لا يمنع أن يعلم الله تعالى أنّ في أفعال المكلّفين ما إذا فعلوه، دعاهم إلى الطاعة وصاروا حريصين عليها، فيجب عليه تعالى أن يعرّفهم ذلك، كما أنّ الوالد إذا علم أنّ ولده متى فعل فعلاً دعاه إلى التعلّم والتأدّب، ومتى فعل فعلاً آخر دعاه إلى التخلّف وترك التأدّب، فإنّه يجب عليه أن يعرّفه ذلك ويأمر بأحدهما وينهاه عن الآخر، كذلك يجب في حكمة القديم تعالى أن يعرّف المكلّفين مصالحهم ومفاسدهم، وإنّما يمكن تعريفهم ذلك على ألسن الأنبياء ﷺ، فهذا أكبر الأغراض المتصوّرة في البعثة.[2]

ولهم في بيان حسن البعثة وجوه أُخر يجمعها كلام المحقّق الطوسي في التجريد. حيث قال: «البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد: كمعاضدة العقل فيما يدلّ عليه، واستفادة الحكم فيما لا يدل، وإزالة الخوف، واستفادة الحسن والقبح، والمنافع والمضارّ، وحفظ النوع الإنساني، وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة، وتعليمهم الصنائع الخفية، والأخلاق والسياسات، والإخبار بالعقاب

١. التوحيد للصدوق، باب الردّ على الزنادقة، الحديث الأوّل، ص ٢٤٩.

٢. المنقذ من التقليد، ج١، ص ٣٧٣ـ٣٧٤.

والثواب، فيحصل اللطف للمكلّف».[١]

وقال العلاّمـة الحلّي: «والحكمة تدعو إلى نصبه (أي النبـيّ) بل هي واجبة، لأنّ الإجتماع مظنّة التنازع، وإنّما يزول مفسدته بشريعة مستفادة من الله تعالى، دون غيره، لعـدم الأولويّـة، وتلك الشريعـة لابدّ لها مـن رسول متميّـز عن بنـي نوعـه بالمعجزة الظاهرة على يده».[٢]

٥ . لزوم عصمة الأنبياء

عصمة الأنبياء عليهم السلام عن الكذب في إبـلاغ الرسالـة ممّا اتّفقت عليهـا كلمة الفرق والمذاهب، كاتّفاق كلمتهم في عصمتهم من الكفر، وأمّا سائر الذنوب فقد اختلفوا فيها من حيث العمـد والسهو، ومن حيث الكبيرة والصغيرة، وقبل البعثة وبعدها على أقوال لسنا هنا بصدد البحث عنها، والذي نتوخّاه هنا هو أنّ العدلية فرّعـوا وجوب عصمـة الأنبياء على قاعـدة الحكمة وأنّهم لـو لم يكونـوا معصومين لاختلّ الغرض من بعثتهم أعني إبلاغ رسـالات الله تعالى إلى الناس وهدايتهم إلى الصراط المستقيـم، قـال المحقّق الطـوسي: «و يجب في النبيّ العصمـة ليحصـل الوثوق فيحصل الغرض».[٣]

وقـال المحقّق البحـراني: «إنّ غـرض الحكيم من البعثـة هـدايـة الخلق إلى مصالحهـم وحثّهم بالبشـارة والنذارة وإقامـة الحجّة عليهم بـذلك لقولـه تعالى: ﴿رُسُـلاً مُبَشِّرِيـنَ وَ مُنْـذِرِينَ لِئَـلاّ يَكُونَ لِلنّـاسِ عَلَى الله حُجَّـةٌ بَعْـدَ الـرُّسُلِ﴾ (النساء/ ١٦٥) ، فلـو لم يجب في حكمته عصمـة النبيّ لناقـض غرضه مـن بعثه وإرساله، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله، فعصمة النبيّ واجبة في الحكمة».[٤]

---

١ . كشف المراد، المقصد الرابع، ص ٢٧١.
٢ . إرشاد الطالبين، ص ٢٩٦ والكتاب شرح على نهج المسترشدين للعلاّمة الحلّي.
٣ . كشف المراد، المقصد الرابع، المسألة الثالثة.
٤ . قواعد المرام، ص ١٢٥ .

٦. وجوب اللطف

اتّفقت العدلية على وجوب اللطف على الله سبحانه بمقتضى حكمته تعالى، واللطف فعل من الله سبحانه من شأنه أن يقرّب المكلّف إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا يصل إلى حدّ الإلجاء، وإذ يكون متفرّعاً على التكليف فليس له دور في أصل التكليف، فلا تكون القدرة من اللطف.

واستدلّوا عليه بأنّ تركه ينافي الغرض من التكليف لأنّه سبحانه يعلم بأنّ المكلّف لا يقوم بالتكليف ولا يكون أقرب إلى الطاعة إلاّ بفعل اللطف، فلو لم يفعله لكان ناقضاً لغرض التكليف وهو مستحيل على الله سبحانه، وإليه أشار المحقّق الطوسي بقوله: «و اللطف واجب ليحصل الغرض».[١]

و بما أنّ اللطف من القواعد الكلامية التي تدور عليها عدّة من المسائل الاعتقادية نضع للبحث عنه فصلاً مشبعاً ونجعله قاعدة مستقلّة إن شاء الله تعالى، فلنكتف هنا بهذا القدر من البحث.

٧. وجوب الانتصاف

الانتصاف هو الانتقام على سبيل النصفة، يقال: انتصف منه، أخذ حقّه منه كاملاً حتى صار وإيّاه على النصف، وانتقم منه لطلب العدل»[٢] والمقصود منه في اصطلاح المتكلّمين هو انتقامه تعالى من الظالمين لتعدّيهم على المظلومين، إذ هو تعالى مكّن الظالم ومهّله في الدنيا قضاءً لسنّة الابتلاء والاختيار التي تقتضيها حكمته، فضاع حقّ المظلوم، فيجب عليه استيفاؤه قضاءً لعدله، وإليك

---

١. كشف المراد، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة ١٢.

٢. أقرب الموارد، ج٢، كلمة النصف.

فيما يلي نماذج من عبارات المتكلّمين في هذا المجال:

قال أبو إسحاق النوبختي: «هو تعالى بالتمكين ضامن للانتصاف، كدفعي سيفاً إلى شخص ليقتل به كافراً، فيقتل به مؤمناً».[١]

وقال السيد المرتضى: «إنّه تعالى بالتمكين من المضار متضمّن للانتصاف فيما يقع منها على سبيل الظلم».[٢]

وقال العلاّمة الحلّي: «إذا مكّن الله تعالى الظالم حتى فعله مع قدرته على منعه بالجبر فلابدّ من عوض ولا يجب عليه تعالى، نعم انّه يجب عليه الانتصاف لتمكينه وقدرته على المنع بالقهر فانّه لولا ذلك لما حسن منه التمكين».[٣]

وقال الفاضل المقداد: «العوض إمّا مستحقّ عليه تعالى، فيجب عليه إيصاله إلى مستحقّه وإلاّ لكان ظالماً، تعالى الله عنه، والعلم بذلك ضروري، وإمّا مستحقّ على العبد، فيجب عليه تعالى الانتصاف للمظلوم من الظالم، لأنّه لمّا مكّنه من الظلم بإعطاء القدرة ولم يمنعه بالجبر، وجب عليه الانتصاف».[٤]

وقال المحقّق البحراني: «أمّا الأعواض في أفعالنا فلأنّ السلطان إذا لم ينتصف للمظلوم من الظالم ذمّه العقلاء وعدّوه جائراً وذلك على الله محال، فوجب في حكمته الانتصاف وأخذ العوض».[٥]

وتدلّ على الانتصاف طائفة من الآيات والروايات، فمن الآيات، قوله تعالى: ﴿إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾ (السجدة/ ٢٢) وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَىٰ إِنَّا مُنتَقِمُونَ﴾ (الدخان/ ١٦).

---

١. الياقوت في علم الكلام، ص ٤٩.

٢. الذخيرة في علم الكلام، ص ٢٤٢.

٣. أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ١٣٠.

٤. إرشاد الطالبين، ص ٢٨٥.

٥. قواعد المرام، ص ١٢٠.

و من الروايات ما رواه الرضي عن الإمام عليّ عليه السلام حيث قال: «و لئن أمهل اللهُ الظالمَ فلن يَفوتَ أخذُهُ، وهو له بالمرصاد على مَجازِ طَريقِهِ، وبموضع الشَّجا من مَساغِ رِيقه».[1]

و من هنا جمع المحقّق الطوسي في كلامه بين الدليل العقلي والنقلي وقال: «والانتصاف عليه تعالى واجب عقلاً وسمعاً».[2]

متى يصحّ تمكين الظالم؟

اختلفوا في أنّ تمكين الظالم من الله تعالى هل يصحّ مطلقاً، أو يشترط أن يكون له حقوق على غيره يساوي ما ضيّعه من حقوق المظلوم لتؤخذ وتعطى للمظلوم للانتصاف، أو يصحّ ذلك فيما إذا علم الله تعالى أنّه يصير صاحب حقّ في المستقبل، و إن لم يكن له حقّ على غيره حين قيامه بالظلم؟

فذهب القدماء من المتكلّمين ومنهم أبو القاسم البلخي (المتوفّى/ ٣١٧ هـ.ق) إلى الأوّل، قال البلخي: «يجوز أن يمكّن الله تعالى من الظلم من لا يكون له من العوض عنده تعالى أو عند أحد من خلقه في الحال ما يقابل ظلمه، بل يجوز أن يرد الظالم القيامة ولا يستحقّ من العوض ما يقابل ظلمه وإذا كان كذلك فإنّه تعالى يتفضّل عليه بأن يقضي عنه عوض مظلومه ويمنّ بذلك عليه وينتصف لمظلومه منه».

وخالفه أبو هاشم الجبائي (المتوفّى ٣٢١هـ.ق) وقال: لا يجوز أن يرد الظالم القيامة من دون أن يستحقّ من العوض ما يقابل ظلمه، وردّ على أبي القاسم بأنّ انتصاف المظلوم من ظلمه واجب، والتفضّل ليس بواجب، ولا يجوز ارتباط

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ٩٧.

٢. كشف المراد، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة ١٤.

الواجب وتعلّقـه بما ليس بواجب، لكن جوّز أن يمكّن الله تعـالى الظالم من الظلم وإن لم يستحق في الحال من العوض ما يقابل ظلمه بعد أن يكون المعلوم من حاله أنّه لا يخرج من الدنيا إلّا و قد استحقّ ما يقابل ظلمه من العوض.[١]

ووافقه السيد المرتضـى فيما أشكل على البلخي لكن خالفه فيما اختـاره هو وقال: «والصحيح خلاف ما ذهب إليه أبـو هاشـم، والأولى أن يقال: إنّه تعالى لا يمكّن ظـالماً مـن ظلمه إلّا و هـو في الحال يستحقّ مـن الأعـواض ما يكـافئ مـا يستحقّ عليه بذلك الظلم».[٢]

وهذا هـو مختار أبو إسحاق النـوبختي والمحقّق الطوسي، قـال النوبختي: «ولا يجوز أن يمكّن أحـداً من الظلم إلّا وله من الأعـواض ما يـوازي ظلمه، وإلّا كان تعليقاً للواجب بالتفضّل وهو غير جائز».[٣]

وقـال الطوسي: «لا يجوز تمكين الظـالم من الظلم من دون عـوض في الحال يوازي ظلمه».[٤]

لكنّ الأصح هو القول الأوّل وهو الذي تساعده ملاحظة حال الظالمين، إذ الأكثر منهم ممّن ليس لـه حقّ عند الله بالطاعة أو على غيره مـن الناس حتى يوافي الانتصاف منه خصوصاً في الكفّار والمشركين، وهذا مـا اختاره من قدماء الإمامية أبو الصلاح الحلبي (المتوفّى٤٧٨هـ.ق) حيث قال: «والصحيح حسن تمكين من علم أنّـه يستحقّ من الأعواض بمقـدار ما يستحقّ عليـه في المستقبل، أو يتكفّل القديم سبحانه عنه العوض، لأنّ الانتصاف للمظلوم وإيصاله إلى ما يستحقّه من الأعواض ممكن مـع كلّ واحد من الأمرين، كـإمكانه مع ثبوت العـوض في حال

---

١. المنقذ من التقليد، ج١، ص ٣٤٨.

٢. الذخيرة في علم الكلام، ص ٢٤٣.

٣. الياقوت، ص ٤٩.

٤. كشف المراد، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة ١٤.

الظلم، ولا مانع من قبح ولا غيره».[1]

وقد ارتضى بـه سديد الـدين الحمصي [2] واستشهد عليـه بفقرة مـن دعاء الإمام زين العابدين عليه السلام في الصحيفة السجّادية وهي هكذا:

«اللّهمّ اردد على جميع خلقـك حقوقهم الّتي قبلي صغيرهـا وكبيرها في يسر منك وعافية، ومالم تبلغه قوتي، ولم تسعـه ذات يدي، ولم يقو عليه بدني، فأدّه عنّي من جزيل ما عندك من فضلك حتى لا تخلـف عليَّ شيئاً منه تنقصه من حسناتي، يا أرحم الراحمين».[3]

٨. وجوب العوض في الآلام الابتدائية

أقسام المنافع

اعلم أنّ المنـافع التي عـرض الله تعالى الأحيـاء لها ثلاث: تفضل، وعـوض وثـواب، أمّـا المنفعــة على سبيل التفضّـل فهي الـواقعــة ابتـداءً من غير سبـب استحقاق، ولفاعلهـا أن يفعلها وأن لا يفعلها وأمّا منفعة العـوض فهي المستحقة من غير مقـارنة تعظيم وتبجيـل لها، وأمّا منفعة الثـواب فهي المستحقـة على وجه التعظيم والتبجيل.

قال السيد المرتضى ـ بعد ذكر الأقسـام الثلاثة ـ: «ولابدّ في كلّ محدث أن يكون معرضاً لإحدى هذه المنـافع أو لجميعها، وإنّما أوجبنا ذلك من جهة حكمة القديم تعالى، لا من جهة أنّه يستحيل في نفسه».[4]

---

١. تقريب المعارف، ص ٩٢، مؤسسة النشر الإسلامي.

٢. المنقذ من التقليد، ج١، ص ٣٥٠ـ ٣٥٢.

٣. الصحيفة السجادية، ص ١٢١، طبع الآخوندي، وص ١٥٠، طبع فيض الإسلام.

٤. الأمالي للسيد المرتضى، ج١، ص ٣٦ـ ٣٧، مكتبة المرعشي، قم.

الأقوال في حسن الآلام وقبحها

وقد اختلف الناس في حسن الآلام وقبحها فذهبت الثنوية إلى قبح جميعها والمجبّرة إلى حسن جميعها، والبكريّة وأصحاب التناسخ قالوا: إنّ الألم لا يحسن إلاّ إذا كان مستحقاً فالبكرية أنكروا ما هو بديهي من تألّم الأطفال وغيرهم ممّن ليس عليهم تكليف بالأمراض النازلة بهم من قبل الله تعالى، والتناسخية قالوا: إنّ كلّ من يؤلمه تعالى بالأمراض وغيرها، من الأطفال وغيرهم إنّما يؤلمه بسبب أنّهم عصوا الله قبل هذا في زمان تكليفهم لما كانوا في هياكل أُخر.

وذهبت العدلية إلى أنّ الألم قد يقبح ولا يصدر عن الله سبحانه وقد يحسن فيصدر عنّا وعنه تعالى، ووجه حسنه أُمور:

أ. أن يكون مستحقاً.

ب. أن يكون فيه نفع يوفى عليه.

ج. أن يكون فيه دفع ضرر أعظم منه.

د. أن يكون على مجرى العادة.

هـ. أن يكون على سبيل الدفع عن النفس.

وإلى تلك الجهات أشار المحقّق الطوسي بقوله: «بعض الألم قبيح يصدر منّا خاصة، وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنّا، وحسنه إمّا لاستحقاقه، أو لاشتماله على النفع ودفع الضرر الزائدين أو لكونه عادياً، أو على وجه الدفع».[١]

فإذا اختصّ الألم بوجه من هذه الوجوه حسن ولم يكن ظلماً، وإذا تعرّىٰ عن جميعها كان ظلماً، وكما يقبح الألم لكونه ظلماً فقد يقبح لكونه عبثاً، أو مفسدة، قال السيد المرتضى: يحسن (الألم) متى خلا من كونه ظلماً وعبثاً ومفسدة، لأنّه لا

١. كشف المراد، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة ١٣.

يقبح إلاّ من أحد هـذه الوجوه، وإذا عرى مـن كلّ واحد من هذه الـوجوه وجب حسنه، وحدّ الظلم هو الضرر الذي لا نفع فيه يوفى عليه، ولا دفع ضرر هوأعظم منه وليس بمستحق، وحـدّ العبث مالا غرض فيه، وإنّما يكـون الألم عبثاً إذا فعل لنفع يمكن الوصول إليه من دون ذلك الألم ولم يكن له غرض زائد».[١]

وقال أبـو إسحاق النوبختي: «و يقبـح الألم في الشاهد لأنّـه عبث وهو أن يفعل لغرض ممكن الـوصول من دونه، ولا ظلم وهو مـالا نفع فيه ولا يستحقّ ولا يشـارك الاستحقاق، ويـدخل في النفع دفـع الضرر، ولأنّه مفسـدة، ويحسن عنـد عرائه من هذه الوجوه، والظن في النفع قائم مقام العلم».[٢]

الآلام الابتدائية والاستحقاقية

والآلام التي هي من فعل الله سبحانه على قسمين: استحقاقية كالعقوبات الـواردة على من أخطأ وعصى مـن المكلّفين، ولا كلام في حسنـه، وابتدائيـة وهي التي تصـل إلى غيرهم ممّن لا يكـون مكلفاً أو مخطئـاً وعاصيـاً، واختلفوا في وجـه حسنها، فقال أبو هـاشم: لا يحسن إلاّ إذا كان فيه عوض موفّى ليخـرج عن كونه ظلماً، ولطف للمؤلم أو لغيره ليخرج من كونه عبثاً.

وقال أبو علي: يحسن بالعوض وإن لم يكن لطفاً.

وقال بعضهم (وهو عبّاد بن سليمان الصيمـري كما ذكره الفاضل المقداد في إرشاد الطالبين، ص ٢٨١) : إنّ الألم يحسن إذا كـان فيه لطف للمؤلم وإن لم يكن فيه عوض.[٣]

١. الذخيرة، ص ٢١٥ـ٢١٧.

٢. الياقوت في علم الكلام، ص ٤٧.

٣. المنقذ من التقليد، ج١، ص ٣١٨.

نصرة مذهب أبي هاشم

ومذهب أبي هاشم هو الصحيح الذي اختاره المحقّقون قال أبو إسحاق النوبختي: «والصانع تعالى لا يفعل الألم لدفع الضرر لقدرته على فعله ابتداءً لأنّها فعله، ولا لأنّه يعلم أنّه إن لم يؤلم زيداً فعل ما يستحقّ به العقاب، لقدرته على العفو وقدرة العاصي على الامتناع، وإنّما يفعله للاعتبار ولابدّ من عوض يخرجه عن كونه ظلماً، ولا يفعله للعوض فقط لحسن الابتداء به، إذ ليس كالثواب المقارن تعظيماً وتبجيلاً لقبح الابتداء به».[1]

وقال السيد المرتضى: «والذي أطلقنا في صدر هذا الباب من أنّه تعالى يفعل الآلام الذي هو العوض فيه ضرب من التجوّز، والصحيح أنّه إنّما يفعل الآلام في دار الدنيا في البالغين وغيرهم من الأطفال والبهائم لاعتبار، وإن كان لابدّ من عوض، لأنّ الألم يخرج باعتبار من أن يكون عبثاً، وبالعوض من أن يكون ظلماً، وقد مضى في كلام أبي هاشم أنّه يفعل الألم للأمرين جميعاً، للعوض والاعتبار.

والأولى ما ذكرناه، لأنّه تعالى لابدّ من أن يقصد بفعل الواجب الوجه الذي له وجب دون غيره والألم إذا كان لطفاً في التكليف، فالتكليف يوجبه لأنّه مصلحة فيه، فينبغي أن يقصد في فعله هذا الوجه الذي له وجب دون غيره، وإنّما العوض من تابع، لأنّه إنّما يفعل لكي يخرج هذا الألم من أن يكون ظلماً، وإلاّ فالغرض هو ما يرجع إلى التكليف من كونه مصلحة منه.

وكان أبو علي يجيز أن يفعل الله تعالى الألم للعوض من دون اعتبار، وقد بيّنا أنّ العوض، ممّا يحسن الابتداء بمثله لأنّه ممّا لا يختصّ بصفة لا يجوز الابتداء

---

١. الياقوت في علم الكلام، ص ٤٧ـ٤٨.

بمثلها، كما نقوله في الثواب، فإذا حسن منه تعالى أن يتبدئ بمثل العوض لم يجز أن يؤلم له، لأنّ ذلك عبث.[١]

وقال المحقّق الطوسي: «ولابدّ في المشتمل على النفع من اللطف».[٢]

وقال المحقّق البحراني: «و وجه حسنه أمران: أحدهما: كونه مقابلاً بعوض يزيد عليه أضعافاً بحيث لو مثل العوض والألم للمؤلم وخيّر بين الألم مع عوضه أو العافية لاختار الأوّل، الثاني أن يكون فيه مصلحة لا تحصل بدونه وهي اللطف إمّا للمؤلم أو لغيره.

أمّا الأوّل: فلأنّ الإيلام بدون العوض ظلم، وأمّا الثاني فلأنّ الإيلام مع العوض من دون غرض عبث، وهما محالان على الله تعالى.[٣]

دليل مذهب أبي علي

واستدلّ أبو علي على ما ذهب إليه من حسن الألم في مقابل العوض وعدم اشتراط اشتماله على اللطف بأنّ الألم إذا فعل للعوض فقد فعل لغرض لا سبيل إليه إلاّ بالألم وذلك لأنّه توصّل إلى نفع يستحق، فلو لم يفعل الألم، لم يكن النفع مستحقاً، والنفع المستحق له مزيّة في النفس ليست للمتفضل به، ألا ترى أنّ لمائة دينار مستحقة في النفس (مزية ليست) لمائة متفضل بها.

وأجاب عنه أبو هاشم بأنّ النفع المستحق إنّما يكون أوقع من المتفضّل به إذا كان من جهة من يؤنف تفضّله، فأمّا من لا يؤنف من تفضّله فلا مزيّة لما يستحق منه على ما يتفضّل به.[٤]

---

١. الذخيرة، ص ٢٢٩ـ ٢٣٠.

٢. كشف المراد، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة ١٣.

٣. قواعد المرام، ص ١١٩، راجع أيضاً أنوار الملكوت للعلاّمة الحلّي، ص ١٢١، وإرشاد الطالبين للفاضل المقداد، ص ٢٨١ وغيرهما من كتب الكلام.

٤. المنقذ من التقليد، ج١، ص ٣٢٠.

دليل المذهب الثالث

واستدلّ من أجاز إيلام المكلف لمصلحة من دون عوض، بأنّ الألم يحسن لنفع يقابله ويحسن لنفع يقابل ما يؤدي إليه الألم، ألا ترى أنّه كما يحسن من الإنسان أن يتحمّل المشقّة في البيع والشرى لربح مقابله كذلك، يحسن أن يتعب نفسه بالسفر، لأنّه يؤدي إلى بيع متاع في بلد يربح عليه، وإن لم يكن الربح مقابلاً للتعب في السفر، لأنّه مقابل لبيع المتاع وإخراجه من ملكه.

ورد: بأنّ الثواب يكون مستحقاً بطريق التعظيم والتبجيل، وذلك لا يستحقّ إلاّ بما فعله المكلّف من الطاعة، فكيف يجعل في مقابلة الألم الذي فعل به وليس من فعله، وما يستحقّه المؤلم بالألم الذي فعل به يجري مجرى أرش الجناية وقيمة المتلف في خلوه من التعظيم والتبجيل.

وعلى هذا فلو أتى المكلّف بالطاعة من دون ذلك الألم الذي فرضناه لطفاً له يستحقّ ذلك الثواب فيبقى الألم خالياً ممّا يقابله من نفع أو دفع ضرر فيكون ظلماً.

و أُجيب: بأنّ الألم الذي هو لطف له في الطاعة التي استحقّ بها الثواب وإن لم يكن هو الثواب لكنّه هو الذي أدّاه إلى ذلك، فلولاه لما اختار ما استحقّ به ذلك الثواب، فصار الثواب كأنّه حصل بذلك الألم، كما أنّ الربح الحاصل في بيع المتاع في بلد، كأنّه حاصل في تحمّله التعب بالسفر الذي أدّاه إلى ذلك ولم يعده أحد من العقلاء تحمّله التعب بالسفر خالياً من نفع وفائدة بسبب أنّ النفع بالربح حصل ببيع المتاع.

وإن شئت قلت: إذا كان المكلّف إنّما يطيع عند الألم ولولاه لم يطع، كان كأنّه الذي أخرج نفسه إلى الإيلام وكأنّه الذي آلم نفسه، ولا شكّ في أنّه إذا كان كذلك لا يستحقّ عوضاً على الألم، ألا ترى أنّ من علم أنّ ولده لا يتعلّم في بلده ولا يشتغل بطلب المعيشة فيه، وانّه إذا سافر إلى بلد آخر ووجد مشقّة السفر

اشتغل بطلب العلم والمعيشة وانتفع بالوجهين، فإنّه إذا حمله على السفر وألزمه ذلك لا يوجب عاقل عليه أن يعوضه على سفره.[١]

إشكالات وأجوبتها

إنّ هاهنا إشكالات تتعلّق بالآلام الابتدائية والمناقشة على حسنها نذكرها مع الإجابة عنها:

الإشكال الأوّل

الإيلام للنفع إنّما يحسن إذا اختار المؤلم ذلك، وأمّا إذا لم يختره فلا يحسن، والله تعالى يؤلم المكلّفين وغيرهم من غير أن يختاروا ذلك، فكيف يحسن إيلامهم هذا؟

والجواب عنه بوجهين:

الأوّل: إنّما لا يحسن استعمال الأجير إلاّ بأن يختار ذلك ويظهر بلسانه اختياره له لأنّا لا نعلم رضاه لذلك واختياره له بقلبه، والله تعالى لا يؤلم أحداً غير مستحقّ للألم إلاّ وقد علم أنّه لو أطلعه على مقدار العوض الذي ضمنه له في مقابل إيلامه وخيّره بين أن يؤلمه ويعطيه ذلك العوض وبين أن لا يؤلمه، فتفوته تلك المنافع، لاختار الألم ليحصل له العوض، وهذا آكد من أن يتلفّظ المؤلم باختياره.

الثاني: إنّما يعتبر اختيار الأجير وإظهاره الرضا بما يعيّنه من الأُجرة، من حيث إنّ الأمر فيما يعطيه من الأُجرة مشتبه، فمن العقلاء من يختار تحمّل تلك

---

١. نفس المصدر، ص ٣٢١ـ٣٢٢.

المشاق لمثل تلك الأُجرة ومنهم من لا يختاره، بل يؤثر الرفاهية والدعة، وليس كذلك العوض المستحق على الله تعالى، لأنّه يزيد على الألم زيادة عظيمة لا يشتبه الحال فيه، بل يختار جميع العقلاء، تحمّل تلك الآلام لمثل تلك الأعواض، فلا معنى لاعتبار اختيار المؤلم، ويجري ذلك مجرى من قيل له: «قم من مكانك وخذ مائة ألف دينار» ولا وصمة عليه في القيام من مكانه، فإنّ العقلاء يتساوون في اختياره ذلك، ومن لم يختره من الناس يستدل بذلك على اختلال عقله».

الإشكال الثاني

لو حسن أن يؤلم الله تعالى لنفع المؤلم، لحسن من الواحد منّا أن يؤلم غيره ويعوّضه على ذلك بمنافع؟

والإجابة عنه: أمّا على مذهب أبي علي فواضحة، لأنّ الألم إنّما يحسن عنده لأنّه في مقابل عوض دائم لا يستحقّه إلاّ بذلك الإيلام، وهذا خارج عن قدرة غيره سبحانه.

وأمّا على مذهب أبي هاشم فالجواب عنه: أنّ حسن الألم مشروط بكونه لطفاً للمؤلم أو لغيره ولا يكفي في حسنه كونه في مقابل النفع وإن كان أزيد، فإيلام الغير للعوض وإن يخرجه عن الظلم لكنّه لا يخرجه عن العبث.

نعم لو فرضنا أنّ إيلام أحدنا غيره يترتّب عليه مصلحة تخرجه عن العبث، كما إذا ضرب غيره بالعصا عدة ضربات خفيفة، لأن ينزجر ولده ويتّعظ به، وينحصر طريقه فيه، ولم تزاحمه مفسدة، وجعل في مقابله عوضاً ونفعاً كثيراً يرغب فيه جميع العقلاء كان ذلك الإيلام حسناً، لعدم كونه ظلماً وعبثاً.

الإشكال الثالث

إنّما يحسن الألم للنفـع إذا لم يمكن الـوصـول إلى النفع إلاّ بـالإيـلام، كما لا يحسن منّا السفر وإلقاء النفس فيه طلباً للأرباح التي يمكننا أن نحصل عليها في بلادنا، وإنّما يحسن ذلـك منّا إذا أعوزتنا تلك الأرباح في أوطاننـا، والله تعالى قادر على نفعنا بمقدار العوض من غير ألم، فلم يحسن الألم منه لنفع العوض.

والجواب: أنّ هذا الإشكال ساقط على مذهب أبي علي من أصله، إذ النفع المستحق وهو العوض الذي يكون ذا مـزيّة دون المتفضل به، لا يمكن إيصاله إلى المؤلم من غير ألم.

وأمّا على مذهـب أبي هاشم فإنّه عزّ وجلّ لا يفعـل الألم للعوض فقط، بل لأنّه لطف يخرج باعتباره عن كونه عبثاً، وذلك اللطف لا يحصل إذا لم يفعل ذلك الألم أو ما يقوم مقامه.

الإشكال الرابع

إذا أمكن تحصيل ذلك اللطف بفعل اللذّة أو مـا ليس بلذّة ولا ألم، لما كان الإيلام حسناً، فكيف قضيتم بحسنه في مقابل النفع ولغاية اللطف مطلقاً؟

والجواب: أنّ كلمة العدلية اختلفت هنا، فـذهـب قوم من معتزلة بغداد إلى عدم جواز اللطـف في هذا الفرض، واختاره أبو الحسين البصري وقـال: «والدليل على صحّته ما قد ثبت أنّ الألم الذي ليس بمستحقّ لا يحسن إلاّ لغرض لا يحصل من دونه، فأمّا إن حصل من دونه، أي إن أمكن حصـوله من دفعه، فإنّه قد يكون عبثاً، ولهذا منعنا من فعل الألم للعوض فقـط لما أمكن الوصول إلى ذلك النفع من دون الألم، فإذا كان الغرض بالألم النفع بـاللطف والعوض، وأمكن الوصول إليهما

من دونه كان فعله عبثاً، ألا ترى أنّه كما يمكن ويحسن أن يتفضّل الله تعالى بذلك القدر مـن المنافع من دون ألم، كـذلك يمكنـه تحصيل اللطف بفعل اللـذّة، أو ما ليس بألم ولا لذّة.[١]

وهـذا مختار الشيخ أبي إسحـاق النوبختـي حيث قال: «وإذا سـاوى الألم اللـــذّة في المصلحـــة لم يختر فعـــل الألم، لإمكـــان التحصيـــل بغيره والتفضّـل بالعوض».[٢]

واختـاره أيضـاً المحقّق الطـوسي وقال: «ولا يحسـن مع اشتمال اللـذّة على لطفه».[٣]

وذهب أبو هاشم إلى جوازه وقال: «إنّ الألم بالعوض الموفى صار كأنّه منفعة فيصير مساوياً للّذة في كونها منفعة ويصير اللطـف كأنّه حاصل بكلّ واحدة من لذتين، فأيّهما فعل جاز وحسن، فـلا فرق بين أن يلطف الله تعالى بفعل اللذّة وبين أن يلطف بألم صار بالعوض كأنّه لذّة.

وناقشـه أبو الحسين بـأنّ هذا يقتضي حسن فعـل الألم للعوض فقط، لأنّـه خرج بالعـوض من حكم الألم وصار كأنّه لذّة، فكما يجوز فعـل المنفعة واللذّة من دون أن يكـون مصلحـة وجب أن يجوز فعل الألم للعـوض من دون أن يكـون فيـه مصلحة.[٤]

واختار السيد المرتضى مذهب أبي هـاشم وقال: «الصحيح أنّه مخيّر فيهما، لأنّ كلّ واحـد منهما يقوم مقـام الآخر في الغرض المقصـود، والألم وإن كانـت فيه مضرّة فبالأعـواض العظيمة التي توصـل إلى المؤلم يخرج من أن يكون مضرّة إلى أن

---

١. المنقذ من التقليد، ج١، ص ٣٢٤ـ ٣٢٥.
٢. الياقوت في علم الكلام، ص ٤٨.
٣. كشف المراد، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة ١٣.
٤. المنقذمن التقليد، ج١، ص ٣٢٤ـ٣٢٥.

يكون نفعاً وإحساناً فجريا مجرى فعلين لا ضرر في كلّ واحد منهما، لأنّ الألم قد خرج من كونه ضرراً بالنفع العظيم الزائد، وتثبت بهذه الجملة حصول التخيير بينهما.

وليس لأحد أن يدّعي، أنّ فعل الألم للمصلحة، وهناك ما يقوم مقامه فيها عبث.

وذلك أنّ العبث مالا غرض فيه، وليس يدخل الفعل الذي له غرض صحيح في أن يكون عبثاً، لأجل أنّ في المقدور ما يقوم مقامه، لأنّ ذلك يوجب في كلّ فعل له بدل في غرضه المقصود أن يكون عبثاً، ومعلوم خلاف ذلك».[1]

وأيّده الشيخ الحمصي بقوله: «إنّ الألم الموصوف لو قبح لم يخل وجه قبحه من أن يكون كونه ظلماً أو عبثاً، إذ لا يعقل فيه وجه قبح آخر، ولا يصحّ أن يدعى كونه ظلماً لأنّه بما تضمّنه من العوض خرج عن كونه ظلماً، ولا أن يدعى أنّه عبث، إذ فيه لطف المكلف واستصلاحه وذلك غرض صحيح، وقيام غيره مقامه في ذلك الغرض لا يوجب أن يكون عبثاً ولا قبيحاً، وإذا لم يكن ظلماً ولا عبثاً وجب أن لا يقبح لأنّه لا يعقل فيه وجه قبح آخر.

وأمّا قول أبي الحسين: «لو كان الألم بالعوض قد خرج من حكم الألم وصار كأنّه منفعة لوجب أن يحسن فعل الألم للعوض فقط من دون أن يكون فيه لطف كما يحسن فعل اللذّة والنفع من دون أن يكون فيه لطف، وللزم جواز إتعابنا أنفسنا في الأسفار لطلب الأرباح وإن أمكن أن نربح مثل ذلك في أوطاننا».

فإنّه يمكن أن يقال عليه «لا يقول السيد المرتضى ـ ولا أحد ممن ينصر مذهب أبي هاشم ـ انّ الألم بالعوض صار كأنّه لذّة ونفع مطلقاً ومن كلّ وجه، بل في خروجه من كونه ظلماً يجري مجراه فحسب، فلا يلزم على هذا حسن الألم لمجرّد العوض، لأنّ الألم قد يقبح لا لكونه ظلماً، بل لكونه عبثاً أو مفسدة.

---

١. الذخيرة، ص ٢٣١.

فإن أُعيد القول بأنّه إذا قامت اللذّة مقام الألم في اللطف والمصلحة، أو قام ما ليس بألم ولذّة مقامه في ذلك كان الألم عبثاً.

كان الجواب عنه ما سبق، من أنّ الفعل لا يصير عبثاً بأن يقوم غيره مقامه في الغرض المقصود منه على ما بيّناه، وإنّما تلزم عبثية الألم لو أمكن استصلاح المكلف وتحصيل لطفه من غير الألم وما يقوم مقامه، وحينئذٍ يقبح استصلاحه بأيّ فعل كان، ألماً كان أو غير ألم لكونه عبثاً».[١]

٩. الإنسان فاعل مختار

من نتائج قاعدة العدل والحكمة، ثبوت الاختيار للإنسان في أفعاله التي تقع في مدار التكليف ويمدح عليها أو يذم، ويثاب عليها أو يعاقب. وذلك لقبح تكليف من هو مجبور في الفعل أو الترك، ومؤاخذته عليه، يقول الإمام علي ﷺ ـ في إبطال مزعمة أنّ القضاء والقدر يجعلان الإنسان مجبوراً في أفعاله ـ: «لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي وا لزجر، ولسقط معنى الوعد والوعيد، ولم يكن على مسيءٍ لائمة ولا لمحسن محمدة».[٢]

وقال الإمام الصادق ﷺ: «الله أعدل من أن يجبر عبداً على فعل ثمّ يعذّبه عليه».[٣]

وسأل الحسن بن علي الوشاء الإمام الرضا ﷺ: هل الله أجبر العباد على المعاصي؟ فقال ﷺ: «الله أعدل وأحكم من ذلك».[٤]

هذه الروايات ـ وأشباهها ـ كما ترى تنص على أنّ الجبر ينافي عدله تعالى

---

١. المنقذمن التقليد، ج١، ص ٣٢٦ـ٣٢٧.

٢. التوحيد للصدوق، باب القضاء والقدر، الحديث ٢٨، ص ٢٨٠، دار المعرفة.

٣. نفس المصدر، باب نفي الجبر والتفويض، الحديث ٦، ص ٣٦٠.

٤. نفس المصدر، الحديث ١٠، ص ٣٦٣.

وحكمته وهذا من أُصـول مذهب العدلية ومميزاته. وكـان واصل بن عطاء يقول: «إنّ الباري تعالى عـدل حكيم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف مـا يأمر، ويحتم عليهم شيئاً ثـمّ يجازيهم عليه»[١]. وقد عـرفت أنّ مشايخهم يعترفـون بأنّهم أخذوا التوحيد والعدل من الإمام علي عليه السلام وهوحقّ، لكنّهم تطرّفوا في تقرير بعض مسائل العدل عن سويّ الطريق، كما قرّروا الاختيار من طريق التفويض.

قال السيـد المرتضى: «اعلم أنّ أُصول التوحيـد والعدل مأخـوذة من كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام وخطبه وأنّها تتضمـن من ذلك مالا مـزيد عليه، ولا غـاية وراءه، ومن تأمل المأثور في ذلك من كلامه علم أنّ جميع ما أسهب المتكلّمون من بعد في تصنيفه وجمعه إنّما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الأُصول.

وروي عن الأئمّة مـن أبنائه عليهم السلام من ذلـك مالا يكـاد يحاط به كثـرة، ومن أحبّ الـوقوف عليه وطلبـه من مظانّـه أصاب منه الكثير الغـزير الـذي في بعضه شفاء للصدور السقيمة، ونتاج للعقول العقيمة.

وأحـد من تظـاهر مـن المتقدمين بـالقـول بالعـدل الحسن بـن أبي الحسن البصري، فمن تصريحه بالعدل ما روي عن أبي الجعد قال: سمعت الحسن يقول: من زعم أنّ المعاصي من الله جـاء يوم القيامة مسودّاً وجهـه ثمّ تلا ﴿**وَ يوم القيامة تَرى الّذينَ كذّبوا على الله وجوههم مسودّة**﴾ ».[٢]

وبما أنّ مسألة الاختيار تكون مبدأً للتكليف ومـا يتعلّق به من بعث الرسل وإنزال الكتـب والوعـد والوعيد، والأمـر بالمعـروف والنهي عن المنكـر، والثواب والعقاب فهي في الحقيقة من أُصول العقائد وقواعد الكلام، فالأولى أن نكتفي هنا بهذا الإجمال ونعقد للبحث عنها واستيفاء الكلام فيها باباً برأسه.

---

١. الملل والنحل للشهرستاني، ج١، ص ٤٧، دار المعرفة.

٢. الأمالي للسيد المرتضى، ج١، ص ١٠٦، مكتبة المرعشي.

١٠ . وجوب البعث يوم القيامة

التأمّل في حياة الإنسان ومـا خصّ به من أدوات الإدراك والإحساس يهدي فكرتنـا إلى الإذعان بـأنّ لوجوده غـاية سـامية وراء غـايات الموجـودات الطبيعية وأنواع النبات والحيوان التي لا تتعدى الحياة الـدنيوية، ومن هنا يجد الإنسان من صميم ذاته أنّه يتوخّى من كلّ كمال درجه عـالية منه لا تنتهي دون حدّ، مع أنّ ما في عالم الطبيعـة من الكمالات محدودة متناهية، فهـذا ما يبتغيه مـن الكمالات وقد جهّزت بأجهـزة حيوية مـلائمة لمبتغاه من النفـس المجرّدة التي هي آيـة للواجب الوجود بالذات ومثالاً له في ذاته وصفـاته ـ ولله المثل الأعلىٰ، و إن كان متعالياً عن المثل والنظير ـ وما للنفـس الناطقة الإنسانية من الأجهزة الخاصـة في مجالي المعرفة والإحساس والعلم والعمل.

ولا يشكّ عقل سليـم في أنّ خلق موجـود يلائم حيـاة أبديـة وكمالات غير متنـاهية، لحيـاة محدودة وغايـات متناهيـة متزايلـة، خارج عـن طريق الحكمـة، والعـدل، ومن يحتج القـرآن الكريـم على منكري البعـث أو الشاكين فيـه بقولـه: **﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنـا لا تُرْجَعُونَ* فَتَعالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ رَبُّ العَرشِ الْكَرِيمِ﴾** (المؤمنون/ ١١٥ ـ ١١٦).

و من جهة أُخرى أنّه تعالى كلّف العباد بأُمور وبيّن لهم سبيل الرشد والغي وجعل لهم الخيرة في ذلك **﴿فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾** والمكلّفون بين شـاكرٍ لله ونعمـه التي لا تُحصى مكبّ على طـاعته وعبـادته، وبين كـافرٍ عـاص سـالك سبيل الغي والضـلال، ومع ذلـك فهم فيما يتعلّق بـالحياة الـدنيويـة على سواء، إذ ليست الدنيا نشأة الفصل والجزاء بـوجه كامل، ولا ريب أنّ القضاء بين المحسن والمسيء من دونْ رعاية ما لكل منهما من الأهلية والاستحقاق ينافي العدل والإنصاف وهو محال على الله تعالى.

وهذا منهج آخـر سلكه القرآن في الاحتجاج على منكـري البعث، وإثبات حقيقـة المعـاد، يقول سبحـانـه: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّـذِيـنَ آمَنُوا وَعَمِلُـوا الصَّـالِحـاتِ كَالْمُفْسِدينَ فِي الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجّارِ﴾ (ص/ ٢٨) ، ويقول: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْـدَ رَبِّهِمْ جَنّـاتِ النَّعيمِ* أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِيـنَ كَالْمُجْـرِمينَ* ما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُون﴾ (القلم/ ٣٤ـ ٣٦) .

وهاهنا جهة ثـالثة تقتضي وجوب البعث وهي أنّه سبحانـه وعد الصالحين من عباده بالجنّـة ونعيمها على لسان الرسل والأنبيـاء وفي آيات الكتب السماوية، والوفاء بالوعد واجب عند العقل كما ينصّ الشرع على أنّه ليس في صفحة الوجود من هو أوفىٰ من الله سبحانه، فمقتضى الوفاء بالوعد وجوب البعث والمعاد.

ونجـد هذا المنهج أيضـاً في القـرآن الكريم فيما يتعلّـق بيوم القيـامة يقـول سبحانه ـ فيما يحكي مقالة الراسخين في العلم ـ: ﴿رَبَّنا إِنَّكَ جامِعُ النّاسِ لِيَومٍ لا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللهَ لا يُخْلِفُ المِيعادَ﴾ (آل عمران/ ٩) .

وإلى الطريقين الأوّل والثالث أشار المحقّق الطوسي بقوله: «و وجوب إيفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث».[١]

---

١. كشف المراد، المقصدالسادس، المسألة الرابعة.

أسئلة وأجوبة حول العدل الإلهي

إنّ هاهنا أسئلة وشبهات حول العدل الإلهي يجب علينا أن ندرسها ونجيب عنها:

السؤال الأوّل:

كيف تتلاءم الفروق والاختلافات الموجودة في المخلوقات وخاصّة البشر، مع العدل والحكمة الإلهية؟و لماذا لم يخلق الله الحكيم العادل المخلوقات جميعاً بصورة متساوية؟

الجواب:

أنّ اختلاف المخلوقات في المعطيات الوجودية، أمر لازم لنظام الخلق، وخاضع لقوانين العلية والمعلولية الحاكمة على ذلك النظام، وافتراض تساويها يعني ترك الخلق؟ ذلك لأنّه لو كان كل أفراد البشر رجالاً أو نساءً لما تحقّق التوالد والتناسل أبداً، ولانقرض النوع الإنساني، ولوكانت المخلوقات جميعاً من نوع الإنسان لما وجدت شيئاً للغذاء أو ما يوفّر لها سائر متطلّباتها وحاجاتها وكذلك لو كانت جميع الحيوانات والنباتات نوعاً واحداً وبلون واحد، ولها صفات وخصائص واحدة، لما وجدت كل هذه الفوائد والمعطيات التي لا تحصى والمناظر الخلّابة الجميلة وظهور هذا النوع أو ذاك من الظواهر بهذا الشكل أو ذاك، وهذه الصفات أو تلك، خاضع للعوامل والظروف والشروط المتوفّرة في مسيرة حركة المادّة وتبدّلها.[1]

---

١. لاحظ دروس في العقيدة الإسلامية، ج١، ص ١٩٤.

السؤال الثاني:

إذا كانت الحكمة الإلهية مقتضية لحياة الإنسان في هذا العالم، إذن لماذا بعد ذلك يميته وينهي حياته؟

الجواب:

أوّلاً: إذا افترضنا استمرارية الحياة للبشر جميعاً فسوف لن يمضي زمان طويل إلاّ ونرى الأرض كلّها قد امتلأت بالناس، وتضيق عليهم الأرض بما رحبت، ويختل بذلك نظام المعيشة للبشر، وليتمنى كلّ واحد منهم الموت لما يشعر به من متاعب وآلام، وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ قوماً أتوا نبيّاً فقالوا: ادع لنا ربّك يرفع عنّا الموت، فدعا لهم، فرفع الله تبارك وتعالى عنهم الموت، وكثروا حتى ضاقت بهم المنازل وكثر النسل، وكان الرجل يصبح فيحتاج أن يطعم أباه وأُمّه وجدّه وجدّ جدّه ويرضيهم ويتعاهدهم فشغلوا عن طلب المعاش. فأتوه فقالوا: سل ربّك أن يردّنا إلى آجالنا التي كنّا عليها، فسأل ربّه عزّ وجلّ فردّهم إلى آجالهم.[1]

وثانياً: أنّ الهدف الأصلي من خلق الإنسان، هو الوصول إلى السعادة الأبدية، وإذا لم ينتقل الناس من هذا العالم بالموت إلى الحياة الأُخرى، فسوف لن يمكنهم الوصول لذلك الهدف النهائي.

يقول صدر المتألّهين: «و من تأمّل في أمر الموت الذي يعدّه الجمهور من أقوى أنحاء الشرور لعلم أنّ فيه خيراً كثيراً ـ لا نسبة لشرّيته إليه ـ يصل إلى الميت وإلى غيره، أمّا الواصل إلى غيره فإنّه لو ارتفع الموت لاشتدّ الأمر على الناس

---

١. التوحيد للصدوق، ص ٤٠١، الباب ٦٢، الحديث ٤، دار المعرفة، والكافي: ٣/ ٢٦٠.

وضـاق المكـان حتـى لا يمكنهـم التنفس فضـلاً عن الحركـة والأكـل والشرب فـالمفروض أنّـه حيّ عنـد ذلك أسـوأ حـالاً من الميـت، وأمّا الخير الـواصل إليـه فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوي المعرض للآفات والمحن، ومآله إلى الرحمة».[١]

السؤال الثالث:

ورد في القـرآن الكـريم أنّ الله سبحـانه: خلـق الأرض ومـا فيها لـلإنسـان وانتفاعه بها، مـع أنّ الحوادث المؤلمة والمهلكة تناقض هذا الغـرض، فكيف يتلاءم هذا مع الحكمة الإلهية؟

الجواب:

أنّ عدّ المصـائب الكونية منـافياً لحكمة البـاري سبحانه نـاشئ عن جهل الإنسان وغفلتـه عن واقعية الكـون ونظام الخلقة والقيـم الإنسانية العليـا، فهناك فوائد وآثـار بنّاءة للمصاعب والمصـائب الكونية لـلإنسان في وصولـه إلى معارج الرقي والكمال نشير إلى بعضها:

١ . إنّ البلايا والمصـائب خير وسيلة لتفجير الطاقات وتقـدّم العلوم ورقي الحياة البشرية، فـإنّ الإنسان إذا لم يواجه المشـاكل في حياته لا تنفتح طـاقاته ولا تنمـوا، بل نمـوّها وخـروجهـا من القـوّة إلى الفعل رهن وقـوع الإنسـان في مهبّ المصائب والشدائد.

ولأجل هـذا، نـرى أنّ الـوالديـن اللّـذين يعمـدان إلى إبعـاد أولادهما عن الصعوبات والشـدائد لا يدفعان إلى المجتمع إلاّ أطفالاً يهتزّون لكـلّ ريح كالنبتة الغضّـة أمام كل نسيـم، وأمّا اللّـذان ينشئـان أولادهما في أجواء الحيـاة المحفوفـة

---

١ . الأسفار الأربعة، ج٧، ص٧٧.

بالمشاكل والمصائب فيدفعان إلى المجتمع أولاداً أرسخ من الجبال في مهب العواصف. وإلى هذا يشير الإمام علي عليه السلام بقوله:

«ألا وإنّ الشجرةَ البرّيـة أصلبُ عوداً والروائع الخَضِرَة أرقُّ جلوداً، والنابتاتِ العِذيَةَ أقوى وَقوداً وأبطأ خموداً».[1]

وإلى هذه الحقيقة يشير قوله تعالى: ﴿فإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسراً* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً* فَإِذا فَرَغْتَ فَٱنْصَبْ*وَ إِلىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَبْ﴾ (الإنشراح/ ٥ـ٨) فالظاهر من السياق أنّ هذا تعليل لما تقدم من وضع الوزر ورفع الذكر، فما حمّله الله من الرسالة وأمر به من الدعوة ـ وذلك أثقل ما يمكن للبشر أن يحمله ـ كان قد اشتد عليه الأمر بذلك، وكذا تكذيب قومه دعوته واستخفافهم به وإصرارهم على إمحاء ذكره، كان قد اشتدّ عليه، فوضع الله وزره الذي حمّله بتوفيق الناس لإجابة دعوته ورفع ذكره الذي كانوا يريدون إمحاءه وكان ذلك جرياً على سنّته تعالى في الكون من الإتيان باليسر بعد العسر، فعلّل رفع الشدّة عنه صلى الله عليه وآله بما أشار إليه من سنّته».[2]

٢. إنّ التمتّع بالمواهب المادية والاستغراق في اللذائذ الدنيوية يوجب غفلة الإنسان عن القيم الأخلاقية والكمالات المعنوية، هذه حقيقة يلمسها كلّ إنسان في حياة نفسه وغيره، ويشهد عليها تاريخ الإنسان، كما صرّح بها الوحي الإلهي، قال سبحانه: ﴿كَلاّ إِنَّ الإِنْسانَ لَيَطْغىٰ*أَنْ رَآهُ ٱسْتَغْنىٰ﴾ (العلق/ ٦ـ٧).

فإذاً لابدّ لانتباه الإنسان من هذه الغفلة من هزّة وجرس إنذار يذكّره ويرجعه إلى الطريق الوسطى، وليس هناك ما هو أنفع في هذا المجال من المصائب التي تقطع الحياة الناعمة بشيء من المزعجات حتى يدرك عجزه ويتنبّه من نوم الغفلة، ولأجل هذا يعلّل القرآن الكريم بعض النوازل والمصائب بأنّها تنزل لأجل الذكرى والرجوع إلى الله، يقول سبحانه:

---

١. نهج البلاغة، الرسالة ٤٥.

٢. لاحظ الميزان، ج٢، ص ٣١٥.

﴿وَ مٰا أَرْسَلْنـا في قَـرْيَةٍ مِـنْ نَبِيّ إِلاّ أَخَـذْنـا أَهْلَهـا بِالْبَـأْسـاءِ وَالضَّـرّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾ (الأعراف/ ٩٤).

و يقول أيضـاً: ﴿وَ لَقَدْ أَخَـذْنا آلَ فِـرْعَونَ بِـالسِّنينَ وَ نَقْصٍ مِـنَ الثَّمَراتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُون﴾ (الأعراف/ ١٣٠).

ويقول تعـالى: ﴿ظَهَـرَ الْفَسادُ فِـي الْبَرِّ وَالْبَحْـرِ بِما كَسَبَـتْ أَيدِي النّـاس لِيُذيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُون﴾ (الروم/ ٤١).

و هذا في الحقيقة خيرٌ وليس بشرّ، قال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الله إذا أراد بعبدٍ خيراً فأذنب ذنباً أتبعه بنقمة ويذكّره الاستغفار».[1]

السؤال الرابع:

إذا كانت حكمة البلايا والمصائب في حياة البشر ما تقدَّم بيانه من الفوائد المادية الدنيـوية والتنبيه عن نوم الغفلة، فهـذا لا يتمّ في حياة الأولياء والمخلصين، الذين لا يعتنون بالفوائد المادية، وبريئون عن الغفلة عن القيم الأخلاقية؟

الجواب:

أنّ الحكمـة في نزول البـلايا والمصـائب عليهم أمـر آخر وهـو الوصـول إلى درجات عاليـة من القربى والزلفـى إلى الله سبحانه، حيث إنّ الوصـول إليها رهن حصـول قـابليات لازمـة لـذلك، وهـي لا تتحقق إلاّ بـالكـدّ والتعب إذ ﴿لَيْسَ لِلإِنْسانِ إِلاّ ما سعى﴾ ويقوله سبحانه:

﴿وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوفِ وَ الجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأَمْوالِ وَ الأَنْفُسِ وَ الثَّمَـراتِ وَ بَشِّرِ الصّـابِريـنَ* اَلَّذِيـنَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَـةٌ قـالُوا إِنّـا للهِ وَ إِنّا إِلَيْـهِ

---

١. الكافي، ج٢، كتاب الإيمان والكفر، باب الاستدراج، الرواية ١.

راجِعُونَ* أُولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُون﴾ (البقرة/ ١٥٥ـ١٥٧) .

روي عن عبد الله بن مسعود أنّه قال: «بينما نحن عند رسول الله ﷺ إذ تبسّم، فقلت له: مالك يا رسول الله؟ قال: عجبت من المؤمن وجزعه من السقم، ولو يعلم ماله في السقم من الثواب لأحبّ أن لا يزال سقيماً حتى يلقى ربّه عزّ وجلّ».(١)

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ العبد ليكون له عند الله الدرجة لا يبلغها بعمله فيبتليه الله في جسده، أو يصاب بماله، أو يصاب في ولده، فإن هو صبر بلّغه الله إيّاها».(٢)

وقال عليه السلام ـ مخاطباً لإسحاق بن عمار ـ: «يا إسحاق لا تعدّنّ مصيبة أُعطيت عليها الصبر واستوجبت عليها من الله ثواباً بمصيبة، إنّ المصيبة التي يحرم صاحبها أجرها وثوابها إذا لم يصبر عند نزولها».(٣)

وقد شكا عبد الله بن يعفور إلى أبي عبد الله الصادق عليه السلام ممّا أصابته من الأوجاع ـ وكان مسقاماً ـ فقال عليه السلام: « يا عبد الله لو يعلم المؤمن ماله من الأجر في المصائب لتمنّى أنّه قرّض بالمقاريض».(٤)

و روى هشام بن سالم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ أشدّ الناس بلاءً الأنبياء، ثمّ الذين يلونهم ثمّ الأمثل فالأمثل».(٥)

ثمّ إنّ هذه الروايات تعطينا فكرة دقيقة في النظر إلى الحوادث المؤلمة

١. التوحيد للصدوق، الباب ٦٢، الرواية ٣، ص ٤٠٠.

٢. بحار الأنوار، ج٧١، ص ٩٤.

٣. نفس المصدر.

٤. الكافي، ج٢، باب شدة ابتلاء المؤمن، الرواية ١٥.

٥. نفس المصدر، الرواية ١.

والقضاء عليها بأنّها نقمة ومصيبة في الحقيقة ــ كما هي كذلك في الظاهر ـ أو أنّها رحمة إلهية وليست بمصيبة في الحقيقة، وهذا يرجع إلى الإنسان وموقفه في الحياة، فإن كان موقفه موقف المؤمن الصالح فكلّ ما يرد إليه لطف من الله تعالى وجميل، وإن كان موقفه موقف المعاند للحقّ، فهو واقع في المصيبة والنقمة، سواء كان متنعّماً بالنعم الماديّة أو عادماً لها، وهذا ما يعبّر عنه بـ«عذاب الاستدراج» قال الإمام علي عليه السلام: «كم من مستَدْرَج بالإحسان إليه، ومغرور بالستر عليه، ومفتون بحسن القول فيه، وما ابتلى الله سبحانه أحداً بمثل الإملاء له».[1]

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الله إذا أراد بعبدٍ شراً فأذنب ذنباً أتبعه بنعمة لينسيه الاستغفار ويتمادى بها، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿**سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لاٰ يَعْلَمُونَ**﴾ ».[2]

قال سبحانه: ﴿**وَ كَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَمليتُ لَهٰا وَ هِيَ ظٰالِمَةٌ ثُمَّ أَخذتُها وَ إِلَيَّ الْمَصيرُ**﴾ (الحج/ ٤٨).

وقال تعالى: ﴿**وَ لاٰ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّما نُمْلِي لَهُمْ خَيرٌ لأَنْفُسِهِمْ إِنَّما نُمْلي لَهُمْ لِيَزْدادوا إِثماً وَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِين**﴾ (آل عمران/ ١٧٨).

و اللام في قوله: ﴿**ليزدادوا**﴾ ليس للغرض حتى يقال: كيف يكون الإثم غرضاً لفعله سبحانه وهو عدل حكيم، بل هي لام العاقبة والنتيجة، يعني أنّ الإنسان مختار في أفعاله، وله قابليات واستعدادات مقتضى حكمته تعالى أن يمهّد له ما يحتاج إليه في تحويل تلك الاستعدادات إلى الفعليات، وأمّا كون تلك الفعليات نافعة له أو ضارّة فهو رهن اختياره ومشيئته، يقول سبحانه:

﴿**إِنّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إِمّا شاكِراً وَإِمّا كَفُوراً**﴾ (الإنسان/ ٣).

---

١. نهج البلاغة، الحكمة ١١٦ و ٢٦٠.

٢. الكافي، ج٢، كتاب الإيمان والكفر، باب الاستدراج، الرواية ١.

وقال سبحانه:

﴿مَنْ كانَ يُـرِيدُ الْعاجِلَـةَ عَجَّلْنا لَهُ فيهْـا ما نَشاءُ لِمَـنْ نُريدُ ثُمَّ جَعَلْنـا لَهُ جَهَنَّمَ يَصلاٰها مَذْمُوماً مَدْحُـوراً* وَمَنْ أَرادَ الآخِرَة وَ سَعىٰ لَهٰا سَعْيَهٰا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِكَ كـانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً* كُلاً نُمِدُّ هٰـؤلاءِ وَ هٰؤلاءِ مِنْ عَطاءِ رَبِّكَ وَمـاكانَ عَطاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً﴾ (الإسراء/ ١٨ـ٢٠).

وحاصل المعنى أنّ كلاً من الفـريقين تحت التربية الإلهية يفيض عليهم من عطائه من غير فرق، غير أنّ أحدهما يستعمل النعمة الإلهية لابتغاء الآخرة فيشكر الله سعيه، والآخر يستعملهـا لابتغاء العاجلة وينسى الآخرة فـلا يبقى له فيها إلاّ الشقاء والخيبة.[١]

السؤال الخامس:

إنّ الله سبحانـه ذو رحمة واسعة غير متناهيـة فكيف يسع رحمتـه أن يخلق من مصيره إلى عذاب خالد؟

الجواب:

أنّ الرحمة فيه تعالى ليس بمعنى رقّة القلـب والإشفاق والتأثّر الباطني فإنّها تستلزم المادّة ـ تعالى عن ذلك ـ بل معناهـا العطية والإفاضة لما يناسب الاستعداد التام الحاصل في القابل، فإنّ المستعد بالاستعـداد التام الشديد يجب ما يستعد له ويطلبه، ويسأله بلسان استعداده، فيفاض عليه ما يطلبه ويسأله.

و الرحمة رحمتـان: رحمة عامة، وهي إعطـاء ما يستعدّ له الشيء ويشتـاقه في صراط الوجود والكينونة، ورحمة خاصّة، وهي إعطاء ما يستعد له في صراط الهداية

١. لاحظ الميزان، ج١٣، ص ٦٦ـ٦٩.

إلى التوحيد وسعادة القرب.

و إعطاء صورة الشقاء اللازم الذي أثره العذاب الدائم للإنسان المستعد له باستعداده الشديد لا ينافي الرحمة العامة بل هو منها، وأمّا الرحمة الخاصة فلا معنى لشمولها لمن هو خارج عن صراطها.

فقول القائل: إنّ العذاب الدائم ينافي الـرحمة إن أراد به الرحمة العامّة فليس كذلك، بل هو مـن الرحمة العامة، وإن أراد به الرحمة الخاصة فليس كـذلك لكونه ليس مورداً لها.[١]

السؤال السادس:

ما هي الحكمة في خلق الكافر مع أنّه تعالى كان عالماً أنّ الكافر لا يستوجب عند خلقه إلاّ النار؟

الجواب:

أنّ الحكمة بمعنى غايـة الفاعل والفائدة العائدة إليه غير مـوجودة في حقّه تعالى، لأنّـه غنيّ بـذاته، لا يفتقر إلى شيء ممّـا سواه حتـى يتم أو يكمل بـه، وأمّا الحكمة بمعنى الغاية الكمالية التي ينتهي إليها الفعل وتحرز فائدته، فهو أن يخلق من المادة الأرضيـة الخسيسة تـركيب خاص ينتهـي بسلوكـه في مسلك الكمال إلى جوهر علوي شريف كريـم يفوق بكمال وجـوده كلّ موجود سواه، ويتقرب إلى ربّه تقرباً كمالياً لا يناله شيء غيره، فهذه غاية نوعية إنسانية.

غير أنّ من المعلوم أنّ مركباً أرضياً مؤلَّفاً من الأضداد واقعاً في عالم التزاحم والتنافي محفـوفاً بعلل وأسباب موافقـة ومخالفة لا ينجو منها بكلّـه، ولا يخلص من

---

١. الميزان، ج١، ص ٤١٤.

إفسادها بآثارها المنافية جميع أفراده، فلا محالة لا يفوز بالسعادة المطلوبة منه إلاّ بعض أفراده، ولا ينجح في سلوكه نحو الكمال إلاّ شطر من مصاديقه لا جميعها.

وليست هذه الخصيصة يختص بها الإنسان بل جميع الأنواع المتعلقة الوجود بالمادّة الموجودة في هذه النشأة كأنواع الحيوان والنبات وجميع التركيبات المعدنية وغيرها كذلك، فشيء من هذه الأنواع الموجودة لا يخلو عن غاية نوعية هي كمال وجوده، وهي مع ذلك لا تنال الكمال إلاّ بنوعيته. وأمّا الأفراد والأشخاص فكثير منها تبطل دون البلوغ إلى الكمال، وتفسد في طريق الاستكمال بعمل العلل والأسباب المخالفة لأنّها محفوفة بها ولابدّ لها من العمل فيها جرياً على مقتضى علّيتها وسببيتها.

ولو فرض شيء من هذه الأنواع غير متأثّر من شيء من العوامل المخالفة كالنبات مثلاً غير متأثر من حرارة وبرودة ونور وظلمة ورطوبة ويبوسة والسمومات والمواد الأرضية المنافية لتركيبه، كان في هذا الفرض إبطال تركيبه الخاص أوّلاً، وإبطال العلل والأسباب ثانياً، وفيه إبطال نظام الكون.

ولا ضير في بطلان مساعي بعض الأفراد أو التركيبات إذا أدّى ذلك إلى فوز بعض آخر بالكمال والغاية الشريفة المقصودة التي هي كمال النوع وغايته، فإنّ الخلقة المادية لا تسع أزيد من ذلك.

فالعلّة الموجبة لوجود النوع الإنساني لا تريد بفعلها إلاّ الإنسان الكامل السائر إلى أوج السعادة في دنياه وآخرته، إلاّ أنّ الإنسان لا يوجد إلاّ بتركيب مادّي، وهذا التركيب لا يوجد إلاّ إذا وقع تحت هذا النظام المادّي المنبسط على هذه الأجزاء الموجودة في العالم المرتبط بعضها ببعض المتفاعلة فيما بينها جميعاً بتأثيراتها وتأثّراتها المختلفة، ولازم ذلك سقوط بعض أفراد الإنسان دون الوصول إلى كمال الإنسانية، فعلّة وجود الإنسان تريد السعادة الإنسانية، أوّلاً وبالذات،

وأمّا سقوط بعض الأفراد فإنّما هو مقصود ثانياً وبالعرض ليس بالقصد الأوّلي.

وأمّا علمه تعالى بأنّ كثيرين من أفراد الإنسان يكونون كفاراً مصيرهم إلى النار لا يوجب أن يختل مراده من خلقة النوع الإنساني، ولا أنّه يوجب أن يكون خلقة النوع الإنساني الذي سيكون كافراً علّة تامّة لكفره أو لصيرورته إلى النار، كيف؟ وعلّة كفره التامّة بعد وجوده علل وعوامل خارجية كثيرة جداً، وآخرها اختياره الذي لا يدع الفعل ينتسب إلاّ إليه، فالعلّة التي أوجدت وجوده لم توجد إلاّ جزء من أجزاء علّة كفره، وأمّا تعلّق القضاء الإلهي بكفره فإنّما تعلّق به عن طريق الاختيار لا بأن يبطل اختياره وإرادته ويضطر إلى قبول الكفر كسقوط الحجر المرمي إلى فوق نحو الأرض بعامل الثقل اضطراراً.[١]

السؤال السابع:

مقتضى العدل في الجزاء أن لا يؤاخذ أحد بما فعله غيره من الآثام، مع أنّ الأمر في النظام الجاري في هذا العالم ليس كذلك، فهناك من الذنوب أو الخطيئات والغفلات في مسائل الحياة كالأكل والشرب والنظافة وغيرها ممّا يرتكبها الآباء ويؤدي إلى اختلالات في حياة أولادهم بل ويستفاد من الوحي الإلهي أنّ من الذنوب ما يعقبها آثار مهلكة في حياة النوع ويبتلى بها المذنب والبريء، على حدّ سواء، قال سبحانه: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾ (الأنفال/ ٢٥) ومن هذا القبيل الحدود الشرعية التي يتألّم بها غير المستحق لها من أقربائه وأحبّائه، وكذلك الأوجاع والأسقام، إلى غير ذلك من المصائب التي يتألّم بها غير مستحقها.

---

١. الميزان، ج٨، ص ٤٦ـ٤٨.

الجواب:

يجب على الباحث عن الله تعالى وصفاته وأفعاله أن يراعي جوانب البحث ولا يهمل شيئاً منهـا، فعند البحث عن عـدله تعالى، يجب الالتفـات إلى حكمته، وعند البحـث عن قدرتـه يجب الالتفات إلى عـدله وحكمتـه وهكذا، وعلى هـذا فالعدل في الجزاء، إنّما يتحقّق معناه إذا لم تنثلم الحكمة والعدل في التكوين، ومن الواضح أنّ وجود النظـام الثابت في الكون وسيادة قانون العلّيـة فيها، أمر يقتضيه عدله تعالى في التكوين وحكمتـه في الخلق وا لإيجاد، إذ بدون وجود النظام الثابت يختل أمر الحيـاة ولا تتمّ للإنسان حيـاة سعيدة أو شقية، فإنّـه لا يطمئن إلى عمل يفعله فيما يترقب منه من النتائج وا لآثار، وهذا واضح في الغاية.

ومع فرض كـون حياة الإنسان حياة اجتماعيـة أوّلاً، ومحكومة بقانـون العلّية العام ثانياً، فلا مناص من التفاعل في آثار الحياة والأعمال الصادرة من أفراد النوع الإنساني، فكما أنّ الأعمال الصالحة تفيد المجتمع ويستفيد منها جميع الأفراد سواء كانـوا صالحين أو غير صـالحين، كذلـك الأعمال الخاطئة تـؤثّر في حيـاة الجميع، ولولا ذلك لم تتمّ حياة اجتماعية، هذا خلف.

لكنّه سبحـانه يعـوّض البريئين با لمثـوبات الكثيرة قضـاء لعدلـه في الجزاء ورحمته الواسعة، وقـد تقدم في الجواب عن الإشكال الرابع ما يفيـد في هذا المقام، ومسألـة الأعواض في علم الكـلام تكفي مـؤونة الجواب عن هـذا الإشكال، فـلا بأس بأن نذكر شطراً ممّا ذكروه في هذا المجال فنقول:

الأقوال في حسن الآلام وقبحها

اختلفـوا في حسن الآلام وقبحهـا على أقوال: فـذهبت الثنـوية إلى قبحهـا مطلقاً وذهبت المجبّرة إلى حسن جميعها من محدثها.

وذهبت البكرية وأصحاب التناسخ إلى أنّ الألم لا يحسن إلاّ إذا كان مستحقاً، وما عداه فهو قبيح، وأدّى هذا المذهب التناسخية إلى القول بأنّ كلّ من يؤلمه تعالى بالأمراض وغيرها من الأطفال والبهائم وغيرهم، فإنّما يؤلمه بسبب أنّهم عصوا الله قبل هذا في زمان تكليفهم لما كانوا في هياكل أُخر.

وذهبت العدلية إلى أنّ الألم قد يحسن لوجوه تالية:

١. أن يكون مستحقاً.

٢. أن يكون فيه نفع يوفى عليه.

٣. أن يكون فيه دفع ضرر أعظم منه.

فإذا اختصّ الألم بوجه من هذه الوجوه حسن ولم يكن ظلماً، وإذا تعرّى عن جميعها كان ظلماً، ولهذا حدّدوا الظلم بأنّه ضرر غير مستحق لا يكون فيه نفع موفى عليه للمتضرر ولا دفع مضرّة عنه هي أعظم منه.

وقالوا: كما يقبح الألم لكونه ظلماً فقد يقبح لكونه عبثاً فيشترط حسن الألم بعدم كونه عبثاً، مضافاً على الاشتراط بعدم كونه ظلماً.

والذي يبطل قول الثنوية هو أنّ العقلاء بأسرهم يستحسنون ذمّ المسيء في وجهه مع علمهم بأنّ ذمّهم له يؤلمه ويؤذيه، وإنّما يستحسنون ذلك لكونه مستحقاً.

والذي يبطل قولهم وقول البكرية وأصحاب التناسخ، أنّ العقلاء كما يستحسنون ذمّ المسيء يستحسنون شرب الأدوية، وشرب غيرهم إيّاها إذا رجوا بذلك دفع الأمراض، وكذا يستحسنون إتعاب أنفسهم وأولادهم في طلب العلوم والآداب رجاء أن يصلوا بذلك إلى منفعة أو اندفاع ضرر، فإذا حسن ذلك مع الرجاء والظن ففي صورة العلم أولى.

والذي يبطل قول المجبّرة أنّ الظلم يقبح لكونه ظلماً، فيقبح من كلّ فاعل.

فقد اتّضح أنّه تعالى إذا آلم حياً غير مستحق للإيلام فإنّه لابدّ من أن يعوّضه على ذلك أعواضاً موفية على إيلامه بمنافع أو بما يقوم مقامه من دفع المضارّ ليخرج إيلامه تعالى من أن يكون ظلماً عليه، ولابدّ من أن يكون فيه مع ذلك العوض لطف للمكلّف ليخرج بحصول اللطف فيه من كونه عبثاً.

وأمّا ما يفعله الظالم من الظلم بإيلام غيره وإيصال المضارّ إليه، فلابدّ من ثبوت العوض فيه أيضاً بأن ينتصف الله تعالى لمظلومه منه، وطريق ذلك هو أن يستوفي الله تعالى من الظالم ما يقابل إيلامه لمظلومه من الأعواض التي يستحقها فيوصله إليه أو يمنّ تعالى على الظالم ويتفضّل عليه بمثل ذلك ويعطيه المظلوم على ما تقدّم بيانه في البحث عن نتائج العدل والحكمة.[1]

السؤال الثامن:

إنّ الحكماء قالوا إنّ الموجود الإمكاني على قسمين، ما هو خير محض كالعقول المجرّدة، وما هو ممزوج من الخير والشر، لكن خيره غالب على شرّه، كعالم الطبيعة والنفوس البشرية، ولكنّه غير تام لأنّ الغالب في الناس الجهالة والضلالة.

و ببيان آخر: أنّ قوى الإنسان التي بحسبها تصدر الأفعال الإرادية عنه ويصير بسببها سعيداً أو شقياً ثلاثة: نطقية، وغضبية، وشهوية، والغالب على الناس بحسب القوة النطقية الجهل، وبحسب القوة الشهوية والغضبية طاعة الشهوة والغضب، وهي شرور لأنّها أسباب الشقاوة والعقاب، فيكون الشر غالباً في نوع الإنسان.

---

١. لاحظ الذخيرة للسيد المرتضى، ص ٢١١ـ٢٣٨، المنقذ من التقليد للحمصي الرازي، ج ١، ص ٣٠٧ و٣٣٥.

الجواب:

كما أنّ للبدن في الصحة والجمال أقساماً ثلاثة: ما في غاية الجمال والصحّة، وما في غاية المرض والقبح، وما بينهما وهو الغالب، كذلك للنفس في العلم والخلق ثلاثة أقسام: من في كمال العلم وحسن الخلق، ومن في غاية الجهل وقبح الخلق، ومن بينهما وهو الغالب.

فأحوال النفوس في الآخرة على ثلاثة أقسام:

الأوّل: الكاملون في القوّتين البالغون في تحصيل الكمالات الحكمية النظرية واقتناء الملكات الكريمة العملية.

الثاني: المتوسّطون في تحصيل ذلك وهم الأكثر والأغلب على تفاوت مراتبهم في ذلك من القرب إلى الطرف الأشرف والبعد عنه إلى الأرذل.

والثالث: هم البالغون في الجهالات البسيطة والمركّبة الممعنون في ردائة أخلاق، فهؤلاء أقل عدداً من القسم الثاني بكثير، وإذا نسبتهم إلى مجموع القسمين الأوّلين كانوا في غاية القلّة، فلأهل الرحمة والسلامة غلبة وافرة.[1]

السؤال التاسع:

لماذا لم يخلق الله تعالى عالم الطبيعة بحيث كان عارياً عن الشرّ مطلقاً، ولم يجعله كعالم العقل خيراً محضاً؟

الجواب:

أنّ لازم هذا الفرض كون الشيء غير نفسه، إذ عالم الطبيعة، هو عالم المادّة والاستعداد وتفاعل الأسباب والآثار، ولازمه وجود التزاحم والتضاد المؤدّي إلى

١. راجع شرح الإشارات، ج٣، ص ٣٢٥ـ٣٢٨، والأسفار الأربعة، ج٧، ص ٧٩ـ ٨٠.

الشرور الطبيعية والأخلاقية، فالمفروض أنّ عالم العقل موجود، فالأمر في عالم الطبيعة دائر بين الإيجاد وعدمه، وحيث إنّ الخير فيه غالب على الشر، فالحكمة تقتضي إيجاده، وأمّا فرض إيجاده عارياً عن كل شرّ فهو فرض التناقض المحال قال الشيخ الرئيس:

لعلّك تقول: هلاّ أمكن أن يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر؟

فيكون جوابك: أنّه لو برئ، عن ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم، وكان القسم الأوّل، وقد فرغ عنه، وإنّما هذا القسم في أصل وضعه ممّا ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلّق به إلاّ وهو بحيث يلحقه شرّ بالضرورة عند المصادمات الحادثة، فإذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه، فكأنّ النار جعلت غير النار، والماء غير الماء، وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بيّناه».[١]

السؤال العاشر:

إنّ لله تعالى قدرة مطلقة، مع أنّ ما ذكرتم يوجب تحديدها، إذ لازمه عدم قدرته سبحانه على إيجاد عالم الطبيعة بريئاً عن الشرّ مطلقاً.

الجواب:

أنّ تعلّق قدرة الفاعل بأمرٍ فرع كونه ممكناً في ذاته، لأنّ الممتنع بالذات كاجتماع النقيضين لا يصحّ فيه فرض الوجود والإيجاد حتى يبحث عن قدرة الفاعل والموجد وعدمها، فعلى سبيل المثال، كلّ من له أدنى معرفة بعلم الرياضيات يقدر على استنتاج عدد (٤) من ضرب عدد (٢) في نفسها، أو جمعها

١. شرح الإشارات، ج٣، ص ٣٢٨.

مع نفسها، ولكن إذا قيل له: هل تقدر على استنتاج عدد (٥) من نفس ذلك الطريق؟ فإنّه يجيب: هذا مستحيل في ذاته، والقدرة لا تتعلّق با لمحال.

قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربّك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن يصغر الدنيا أو يكبر البيضة؟

قال عليه السلام: إنّ الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون».[١]

السؤال الحادي عشر:

إنّ المؤثّر بالذات منحصر في الله سبحانه. فكلّ ما له حظّ من الواقعية والوجود ينتهي إلى الله تعالى ومجعول له، وعلى هذا فالقوانين العقلية مثل امتناع اجتماع النقيضين ونحوه مجعول له سبحانه، فهي مستحيلة في حقّنا لا في حقّ جاعلها، فالقول باستحالتها في حقّه تعالى يرجع إلى تحديد قدرته.[٢]

الجواب:

أنّ الأحكام العقلية على أقسام:

١. ما يخصّ الواجب الوجود بالذات كالغناء عن العلّة والبساطة والوحدة الحقّة ونحوها.

٢. ما يخصّ الممكن بالذات كالافتقار إلى العلّة والتركب والوحدة العددية ونحوها.

---

١. التوحيد للصدوق، الباب ٩، الرواية ٩، ص ١٣٠.

٢. هذا الإشكال ذكره الفيلسوف الإنكليزي جي. ال. مكي في مقالة له سماها «الشرّ والقدرة المطلقة» مجلة كيان، الرقم ٣.

٣. ما يعم الواجب والممكن، كمنشأية الأثر، والخيرية، وامتناع قبول النقيض ونحوها.

ومن الواضح أنّ الذي تناله يد الجعل والإيجاد هو القسم الثاني دون الأوّل والثالث، فالقول بأنّ الأحكام العقلية والقواعد المنطقية مجعولة بإطلاقه غير تام، نعم العقل الذي يكشف هذه الأحكام ويدركها مخلوق ومجعول، دون المكشوف والمدرك، فالغلط نشأ من اشتباه المدرك (اسم الفاعل) بالمدرك (اسم المفعول) .

لا يقال: الإذعان بعدم المجعولية مساوق للاعتراف بتحديد القدرة، فإنّ غير المجعول غير مقدور، لأنّا نقول: لو كان هذا كما ذكر لزم نسبة العجز إلى الله سبحانه بالنسبة إلى وجود ذاته، لأنّ وجوده غير مجعول قطعاً، وهذا خير شاهد على أنّ المقدورية وعدمها تختص بالممكنات، فكلّ أمر يكون ممكناً في حدّ ذاته، أو يتعلق بالممكنات فهو مقدور لله تعالى.و في هذا المجال لا تحديد لقدرته سبحانه.

فإن قلت: قانون العلّية ممّا تختص بالممكنات، مع أنّ إيجاد الشيء بلا علّة مستحيل؟

قلت: نعم، ولكن الله تعالى قادر على عدم إيجاد شيء رأساً، وحينئذٍ ينتفي موضوع قانون العلية، ولا فرق في تعلّق القدرة بشيء بين تعلّقها به مباشرة، أو بواسطة، وهذا بخلاف مثل امتناع التناقض فإنّه لا يختصّ بالممكن بالذات، بل يعمّ الواجب بالذات أيضاً.

ثمّ إنّ المناقشة في هذه البديهيات العقلية تؤدّي إلى السفسطة ومعها لا يبقى مجال للبحث الفلسفي والكلامي رأساً.

السؤال الثاني عشر:

إنّ من السنن العقلية المقرّرة رعاية العدالة بين الجرم والعقوبة، وهذه المعادلة منتفية في العذاب المخلّد، فإنّ الذنب كان مؤقتاً منقطعاً.

الجواب:

أمّا أوّلاً: فأنّ المراد من المعادلة بين الجرم والعقوبة ليس هو في جانب الكمية ومن حيث الزمان، بل في جانب الكيفية ومن حيث عظمة الجرم بلحاظ مفاسده الفردية أو النوعية، كما نرى ذلك في العقوبات المقرّرة عند العقلاء لمثل القتل والإخلال في النظم الاجتماعي، ونحو ذلك، فالجرم يقع في زمان قليل، ومع ذلك فقد يحكم عليه بالإعدام أو الحبس المؤبّد.

وأمّا ثانياً: فأنّ العذاب في الحقيقة أثر لصورة الشقاء الحاصلة بعد تحقّق علل معدّة وهي المخالفات المحدودة، وليس أثراً لتلك العلل المحدودة المنقطعة حتى يلزم تأثير المتناهي أثراً غير متناه وهو محال، ونظيره أنّ عللاً معدّة ومقربات معدودة محدودة أوجبت أن تتصور المادّة بالصورة الإنسانية فيصير إنساناً يصدر عنه آثار الإنسانية المعلولة للصورة المذكورة، ولا معنى لأن يسأل ويقال:

إنّ الآثار الإنسانية الصادرة عن الإنسان بعد الموت صدوراً دائمياً سرمدياً لحصول معدات محدودة مقطوعة الأمر للمادة، فكيف صارت مجموع منقطع الآخر من العلل سبباً لصدور الآثار المذكورة وبقائها مع الإنسان دائماً، لأنّ علّتها الفاعلة ـ وهي الصورة الإنسانية ـ موجودة معها دائماً على الفرض، فكما لا معنى لهذا السؤال لا معنى لذلك أيضاً.[1]

---

١. الميزان، ج١، ص ٤١٥، ولاحظ أيضاً تلخيص الإلهيات، ص ٦٧٠.

فهرس الكتاب

فهرس الكتاب

